لجنة التأليف والترجمة والنشر

خلاصة العلم الحديث — الرسالة الخامسة

فلسفة المحدثين والمعاصرين

تأليف

ا . وولف

أستاذ المنطق بجامعة لندن

نقله إلى العربية

الدكتور

أبو العلا عفيفى

مدرس الفلسفة بكلية الآداب

سلسلة المعارف العامة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

تُعتبر هذه الرسالة جزءاً متمماً للرسالة الأولى من كتاب خلاصة العلم الحديث التى عنوانها « عرض تاريخى للفلسفة والعلم » ، فإن هذه تبتدئ من حيث تنتهى تلك. غير أن الأستاذ « وولف » مؤلف الرسالتين قد نحا فى كل منهما نحواً خاصا وتوخى غرضاً معيناً : فاتبع فى الأولى طريقة العرض التاريخى لمسائل الفلسفة والعلم ، ذاكراً أهم الحركات الفلسفية والعلمية التى قامت فى كل عصر ، باحثاً العوامل التى ساعدت على قيامها أو على حبوطها ، متتبعاً المذاهب الفلسفية والعلمية تتبعاً تاريخيا ، أو بعبارة أصح مصوراً لنا تطور التفكير البشرى فى ناحيته العلمية والفلسفية منذ أكثر من خمسة وعشرين

قرناً ، أى منذ بزغت شمس التفكير العلمى الفلسفى فى أوربا حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر .

أما رسالتنا فلم يكن للمؤلف بدٌّ من ترك طريقة العرض التاريخى فيها ، لأن العصر الذى كتب عنه لا يتجاوز نصف قرن ، ومثل هذا الزمن القصير لا يحتمل التقسيم إلى أدوار تاريخية ذات شأن . لذلك لجأ الأستاذ « وولف » — بعد مقدمة طويلة قيّمة لخص فيها أمهات مسائل الفلسفة والطرقَ المختلفة التى عالج بها الفلاسفة حلَّ هذه المسائل — إلى وصف فلسفة المحدثين وأهم مميزاتها واتجاهاتها ، ثم ذكر تحت كل اتجاه أو كل مذهب خلاصات دقيقة مركَّزة عن عدد من الفلاسفة الذين يتمثل فى فلسفاتهم ذلك الاتجاه ، وقد بلغت عدة الفلاسفة الذين كتب عنهم تسعة وثلاثين تتمثل فيهم النزعات الفلسفية والفلسفة العلمية فى كل نواحيها وضروب نشاطها فى أوربا وأمريكا وأفريقية الجنوبية .

ولئن كانت مسائل العلم قد عولجت فى الرسالة

الأولى مستقلة نوعاً ما عن مسائل الفلسفة ، وذكر المؤلف قصة كل منهما إلى جانب الأخرى ؛ مع الإيماء أحياناً إلى وجوه الارتباط أو وجوه الاختلاف بين الاثنين ، فإننا فى الرسالة الثانية نجد القصتين ممتزجتين إلى درجة لا نستطيع معها التمييز بين عناصرهما . والحق أن الفلسفة لم تتجه اتجاهاً علميا بحتاً ، بيولوجيا أو ميكانيكيا أو كيميائيا أو رياضيا وتنصبغ بصبغة الناحية العلميـة الخاصة التى تخضع لهـا إلا فى العصر الأخير الذى هو موضوع هذه الرسالة . نعم اصطحب العلم والفلسفة زمناً طويلاً ، بل اتحدا وتعسر التمييز بين ما هو علمى وما هو فلسفى ، واستمر الحال كذلك حتى أواسط القرن السابع عشر ، ولـكن لم نعهد فى تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية كاملة قامت على دعامات علمية صرفة إلا عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين . أما الاتحاد الذى أشرنا إليه فلم يكن لأن نظرية علمية خاصة قد أثرت فى وجهة نظر الفيلسوف ، بل لأنه لم تكن وضعت بعد حدود فاصلة

بين العلوم القائمة على مناهج البحث التجريبي ، والعلوم القائمة على النظر والعقل المجرد .

وإننا إذا استثنينا طائفة المذاهب المثالية والمذاهب الروحية الواردة فى هذه الرسالة ، صح لنا القول بأن مذاهب المحدثين والمعاصرين هى نظريات فلسفية علمية معاً مستندة إلى وجهات نظر علمية خاصة فى التطور أو فى تركيب المادة ، أو فى معنى الحياة ، أو معنى الزمان والمكان وهكذا : وأن لا فرق فى رسالتنا بين الفيلسوف العميق فى فلسفته والعالم العميق فى علمه .

ولقد كانت هذه الميزة نفسها من أكبر العوامل التى زادت فى صعوبة نقل هذه الرسالة إلى اللغة العربية ، إذ كثرت فيها المصطلحات الفلسفية العلمية الحديثة التى لم تستقر بعد فى لغاتها الأوروبية والتى لا يكاد يتعدى استعمالها الواضعين لها ، وكلهم أحياء أو ممن ماتوا من عهد قريب ، وهذه المصطلحات غريبة فى لغاتها غير محدودة المفهوم ، فمرادفاتها الجديدة فى اللغة العربية

أغرب وأقل تحديداً . على أننى لم ألجأ إلى وضع مرادفات للاصطلاحات الإفرنجية فى كل حالة ، بل كثيراً ما استعملت اصطلاحات عربية قديمة تعبر عن المعانى الجديدة أو تقرب منها بقدر الإمكان . وهذه الرسالة على قصرها جامعة لزبدة التفكير الفلسفى والعلمى القديم والحديث ، إذ الحديث قائم أبداً على التراث القديم ، ويتبين لقارئها مدى نجاح أو إخفاق العقل البشرى فى محاولته بشتى الأساليب حل المشكلة الأساسية التى نصب نفسه لحلها : أعنى ما هى الحقيقة وما موقف الإنسان منها ؟ غير أن المؤلف قد لجأ إلى طريقة الإيجاز والتركيز وقصر همه على ذكر النقط الأساسية فى فلسفة كل فيلسوف ؛ بل قد بالغ فى هذا أحياناً إلى درجة أن القارىء لا يكاد يظفر من خلاصاته بفكرة واضحة عن الفيلسوف الذى يكتب عنه . وهذه صعوبة ثانية نضيفها إلى سابقتها . ولكن المؤلف لم يدّع فى الوقت نفسه أن رسالته أكثر من دليل يسترشد به طلاب الفلسفة ومحبوها فى الرجوع

إلى مطولات هـذا العلم ، ومقدمة أو مذكرة تحصر مسائل الفلسفة وحلولها وأهم النزعات فيها شأن كل مقدمة أو مذكرة .

ويجب ألا يفوتنى هنا أن أذكر أن بعض الفلاسفة (وهم قليلون لحسن الحظ) ممن كتب عنهم المؤلف قد ذكروا أشياء للدين عليها مأخذ ، إما لأنها تمس الأديان فى صميمها ، أو أنها لم توضع فى عبارات تتفق والروح التقليدية المشبعة بالاحترام والعطف عند معالجتهم بعض مسائل الدين معالجة فلسفية . أما الآخرون فمنهم من كان دينيا فى اعتقاداته وشعوره إلى حد كبير . ونحن محافظة على الأصل ، وتأدية لأمانة النقل ، قد تركنا كل فيلسوف يتكلم عن نفسه ويشرح ما يقصده من فلسفته ، وللقارئ أن يحكم له أو عليه .

هـذا وقد راعينا فى نقل هذه الرسالة المحافظة على الأصل بقدر المستطاع من غير أن نلتزم حرفية الترجمة التى كثيراً ما تؤدى إلى استغلاق المعنى على القارئ ،

أو نذهب فى التصرف فى معانيه إلى الحد الذى يفسد عليه مراده ، ونرجو أن نكون قد وفقنا أو قاربنا التوفيق فى هذه المهمة .

مترجم الرسالة

القاهرة فى { ٢٣ صفر سنة ١٣٥٥ / ١٤ مايو سنة ١٩٣٦ }

أبو العلا عفيفى

فلسفة المحدثين والمعاصرين

الفصل الأول

تحديد الفلسفة

إن الرابطة القوية التي كانت في بادئ الأمر تربط الفلسفة بالعلوم قد انفصمت عراها بمضى الزمن لمّا كثرت أنواع المعارف الإنسانية وتعددت نواحى تلك الكثرة فأدت تدريجيًا إلى ضرورة توزيع المجهود العقلى وتوجيهه وِجْهات مختلفة ؛ فلم يقف الأمر عند وضع حد فاصل بين الفلسفة والعلوم فحسب ، بل إن العلوم نفسها قد تميزت أجزاؤها بعضها عن بعض ، وتشعبت شعباً كثيرة ، وكذلك انقسمت الفلسفة إلى طائفة مختلفة من الدراسات . وعلى الرغم من هـذا ظل بعض العلماء حتى أوائل القرن التاسع عشر يعتقد أن المعرفة الإنسانية وحدة لا تقبل التجزئة ، وأن العلوم إن هى إلا فروع خاصة من

الفلسفة . غير أن الحال لم تدم على ذلك طويلاً ، فقد قُضِي على هذا الاعتقاد فى غضون ذلك القرن ، وبدأ يظهر العداء الصريح بين العلم والفلسفة ، وهو عداء ربما يرجع السبب الأكبر فيه إلى بعض الفلاسفة المثاليين من الألمان الذين بالغوا فى تعدّيهم على مسائل العلوم فأثاروا بذلك حنقاً عامًّا عند العلماء . ومن الغريب أنك تجد هذه الروح ظاهرة حتى فى بلد كاسكتلنده التى اشتهرت بأن كل رجل فيها فيلسوف ؛ فتجد مثلاً عالما كبيراً مثل لورد « كلفن » لا يخفى ازدراءه واحتقاره لفيلسوف مثل « إدوارد كِيرْد » ، وهما أستاذان معاً فى جامعة « جلاسجو » . ولكن هذه العداوة قد تلاشت شيئاً فشيئاً ، ودخل كثير من العلماء فى زمرة الفلاسفة . أما اليوم فيوشك أن يُحْدث تدخل العلماء الحديثين فى شؤون الفلسفة وتعديهم على مسائلها من الارتباك والصعوبات ما أحدثه تدخل الفلاسفة وتعديهم على مسائل العلوم منذ قرن مضى .

والذى يعنينا هنا إنما هو تقسيم الفلسفة إلى أقسام أو فروع مختلفة ، وذكر بعض الشىء عن كل واحد من هذه الفروع لنمهد بذلك السبيلَ إلى جعل دراسة فلسفة المُحْدَثين والمعاصرين مفهومة بوجه عام

للفلسفة ثلاثة فروع أساسية هى :

(١) « الأنطولوجيا » أو البحث فى طبيعة الوجود وحقيقته

(٢) « الإبستمولوجيا » أو نظرية المعرفة ، أو دراسة المسائل المطلقة المتصلة بطبيعة العلم الإنسانى وصوابه وخطئه وحدوده التى يقف عندها

(٣) « الأكسيولوجيا » ، وهو البحث فى ماهية القيم وحقيقتها ودلالتها ، (ويراد بالقيم هنا الخير والجمال) .

وقد يطلق اسم الميتافيزيقا (علم ما بعد الطبيعة) على المبحثين الأولين ، أى مبحثى الوجود والمعرفة معاً ؛

ولكن قد يُتساهَل أحياناً فيطلق اسم الميتافيزيقا على مبحث الوجود وحده ، أو مبحث العلم وحده . ويدخل تحت فلسفة القيم فرعان : هما علم الأخلاق أو الفلسفة الخلقية ، وهى البحث فى المثل العليا أو المعايير التى يُقاس بها السلوك الإنسانى ؛ وعلم الجمال ، أو فلسفة الجمال ، وهى البحث فى المثل العليا ، أو المعايير التى يقاس بها الفن .

وللفلسفة فروع أخرى غير هذه ؛ منها المنطق ، وهو العلم الذى يبحث عن الشروط العامة للتفكير الصحيح . وللمنطق منزلة خاصة من بين سائر الدراسات الأخرى إذ يعد بحق مقدمة أساسية لها جميعها ، بما فيها الفلسفة . ومن الفروع الأخرى للفلسفة « علم النفس » ، أو دراسة الحياة العقلية ؛ وقد استقل هذا العلم أخيراً عن الفلسفة . ومنها دراسات أخرى تسمى بأسماء مختلفة ، مثل فلسفة القانون ، وفلسفة الدولة وغير ذلك . وهذه فى الحقيقة دراسات خاصة نشأت عن البحث فى أمهات مسائل القانون والسياسة ونحوهما ؛ ولها ارتباط وثيق

بهذه الأنواع من الأبحاث . أما الفروع الفلسفية التى لها صبغة عامة فهى الثلاثة الأولى : أى مبحث الوجود ، ومبحث العلم ، ومبحث القيم الآنفة الذكر . ومبحث الوجود أعظم هذه الفروع الثلاثة خطراً ، إذ هو المحور الذى تدور حوله الدراسات الفلسفية جميعها ؛ أما الفرعان الآخران فليسا سوى وسيلة نستعين بها على فهم الأول وتوضيح معمياته . لذلك سنوجه أكبر اهتمامنا فى المقال الآتى إلى الناحية الأنطولوجية للمذاهب الفلسفية التى يتناولها بحثنا ؛ أما الناحيتان الأخريان فسنلم بهما إلماماً بسيطاً . نعم إن بعض الفلاسفة الحديثين قد قصروا همهم على البحث فى المسائل الأبستمولوجية ، ولكن المقام هنا لا يسمح إلا ببحث القليل من هذه المسائل ؛ كما أن المجال لن يتسع لذكر أى شىء عن الفلاسفة العديدين الذين عالجوا مسائل فلسفية خاصة ؛ فإنه على الرغم من أهمية ما كتبوه فى هذا الصدد لن نستطيع فى هذه العجالة أن نوفى آراءهم حقها من الشرح والتعليق بحيث

تتمثل أمام القارئ بصورة واضحة مشوقة . وليس في الإمكان أيضاً أن نحصر هنا جميع الآراء المختلفة التي ترجع في جوهرها إلى فكرة عن الوجود واحدة ؛ ولهذا كان لا مناص لنا من إغفال بعض الأعلام المشهورين في عصرنا الحاضر . ومع كل ذلك فقد ذكرنا ما يربي على الأربعين فيلسوفاً ممن يمثلون الفلسفة الحديثة والمعاصرة ؛ وهو عدد قد يرى فيه مؤرخو الفلسفة في الأزمنة المقبلة شيئاً من السخاء إذا قاسوه بالعصر الذي نؤرخ له .

الفصل الثانى

مذاهب الفلسفة

للفلسفة مذاهب متعددة مختلفة ، ومن الخطأ والتضليل أن ندخلها جميعها تحت طائفة قليلة من الأسماء. نعم قد يجمل بنا أن نحصر الصفات الهامة التى تتميز بها المذاهب الفلسفية ، غير أننا يجب ألا نقصر همنا على إدراك الفوارق الأساسية بين الفلسفات المختلفة ، بل يجدر بنا أن نعلم أيضاً الفوارق النوعية التى تتميز بها المذاهب الفلسفية التى تنتمى إلى أصل واحد . وربما كانت أيسر طريقة لتوضيح أهم هذه الفوارق أن نشير بالإجمال إلى المسائل الرئيسية التى لا مناص للفلاسفة من مواجهتها أولاً ، ثم نعقب على ذلك بذكر الأساليب الفلسفية المختلفة التى لجأ إليها الفلاسفة فى حلّ كل مسألة

من هذه المسائل فى العصر الذى نحن بصدد الكلام فيه .

ا . مسائل الوجود وحلولها :

(١) ربما كان السؤال الآتى أول سؤال أثاره التفكير الفلسفى فى الغرب ، وهو : هل فى الوجود ، فى قرار الأحداث الكونية المتغيرة ، شىء ثابت ؟ وقد انقسمت الفلاسفة فى الإجابة عن هذا السؤال إلى طائفتين : فمن قائل ، وهم كثيرون فى كل عصر من عصور الفلسفة ، بوجود جوهر مّا وراء الأحداث المتغيرة التى تحدث فى الكون ؛ ومن منكر لحقيقة أى شىء غير الأحداث المتغيرة كما هى .

أما فى عصرنا الحاضر ، فبفضل النظرية الطبيعية الحديثة ، أصبحت الفلسفة القائمة على القول بوجود الأحداث الكونية لا غير ، أكثر شيوعاً من الفلسفة القائلة بوجود الجوهر . وللتفرقة بين الرأيين أطلقنا اسم « مذهب الوجود المتغير » على الأول ، واسم « مذهب الجوهر » على الثانى .

(٢) المسألة الثانية ، ويمكن وضعها فى الصيغة الآتية ، وهى : هل هناك حقيقة مطلقة واحدة ، أم حقيقتان مختلفتان ، أم حقائق متعددة ؟ والأجوبة الممكنة عن هذا السؤال واضحة بينة ؛ فإن بعض الفلاسفة يدينون بوجود حقيقة مطلقة واحدة ، ويدين آخرون بوجود حقيقتين مختلفتين ، فى حين تعتقد طائفة ثالثة أن الحقائق كثيرة ومتعددة . ويسمى المذهب الأول : مذهب « وحدة الجوهر » ، والثانى مذهب « اثنينية الجوهر » ، والثالث مذهب « تعدد الجوهر » . وأول هذه المذاهب وثالثها أكثرها شيوعاً .

(٣) المسألة الثالثة ، وهى : هل الحقيقة المطلقة كلها من نوع واحد ؟ ومن البيّن أن أصحاب مذهب وحدة الجوهر يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب . أما أصحاب مذهب تعدد الجوهر فقد يقولون بالإيجاب كذلك وقد لا يقولون ؛ فإن بعضهم مثلاً يعتقد بوجود كثرة من الأرواح كلها فى جوهرها من نوع واحد ، وينكرون

حقيقة ما عداها ؛ فى حين يعتقد آخرون بوجود كثرة من الجواهر الفردة (الذرات) كلها فى جوهرها من نوع واحد، وينكرون حقيقة كل ما عداها . ولنا أن نسمى كلا من هذين المذهبين بمذهب وحدة الكثرة ، ولكن هناك طائفة أخرى من أصحاب التعدد يقولون بوجود كثرة من الحقائق المختلفة (أجسام وأرواح الخ)، وهذا رأى يمكن تسميته بمذهب « تعدد الكثرة » . وبديهى أن يُعَد مذهب « وحدة الجوهر » من مذاهب الوحدة .

(٤) المسألة الرابعة ، وهى : كم عدد الصفات الأساسية (أو الصفات التى لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها) التى تتصف بها الحقيقة المطلقة (أو الحقائق المطلقة المتعددة) ؟ فمن قائل بأنها صفة واحدة ، وهذا مذهب « وحدة الصفات » ؛ ومن قائل بأنها أكثر من صفة ، وهو مذهب « تعدد الصفات » . أما إذا اعتبرت الصفات الأساسية اثنتين فقط فلا بأس من إطلاق اسم خاص

هو « مذهب اثنينية الصفات » على هذا الرأى . وكل واحد من هذه الفوارق التى بين المذاهب يؤدى بنا طبعاً إلى فوارق أخرى بينها بحسب نوع الصفة أو الصفات الأساسية التى تتصف بها « الحقيقة المطلقة » . فإن قيل مثلاً إن « الحقيقة » ليس لها إلا صفة واحدة هى العقل أو الشعور ، سمى هذا الرأى « بالمذهب المثالى » أو « المذهب العقلى » ، أو « المذهب الروحى » ؛ أما لو أريد بهذه الصفة الفكر بوجه خاص ، فيسمى المذهب : بمذهب العقل العام[١] . وإن أريد بالصفة الأساسية الإرادة سمى المذهب القائل بها « مذهب الإرادة » . هذا ، ويسمَّى المثاليون الذين يقولون بوحدة الجوهر « بأصحاب المثال المطلق »[٢] والذين يقولون منهم بوجود كثرة جوهرية ، يعرفون عادة بأصحاب « الكثرة الروحية »

---

(١) وهو اصطلاح يطلق على أى مذهب فلسفى يقول بأن الصفة الأساسية للحقيقة هى الفكر ، ويقترن هذا الاصطلاح عادة باسم هيجل أكثر من غيره من الفلاسفة . (المترجم)

(٢) فهم يقولون بوجود حقيقة جوهرية واحدة ، ويعتبرون العقل دون غيره الصفة الأساسية التى تتصف بها هذه الحقيقة ، ومن هؤلاء هيجل . (المترجم)

أو أصحاب « الذرات الروحية »[١] . أما الفلاسفة القائلون بأن الصفة الأساسية هى « المادة » فهم أصحاب المذهب المادى ؛ وأولئك الذين يقولون هى « الطاقة » هم أصحاب مذهب الطاقة ؛ والقائلون بأنها شىء يختلف عن العقل وعن المادة ، ولكنها شىء مقوم لهما معاً ، هم أصحاب « الحياد » ، ويسمى مذهبهم « مذهب الحياد » أومذهب « الوحدة المحايدة » .

(٥) المسألة الخامسة وهى : كيف ترتبط أجزاء « الحقيقة » أو صورها أو الوحدات التى تتألف منها ؟ . والآراء فى هذا الموضوع أيضاً كثيرة والمذاهب متشعبة ؛ فرأى ينكر وجود رابطة حقيقية بين الموجودات ، أو بين الحوادث التى تجرى فى الكون ، وينسب كل شىء إلى المصادفة والاتفاق ؛ ويعرف هذا بمذهب « المصادفة » . ورأى يقول بأن هناك قانوناً أو نظاماً

---

(١) ومنهم « ليبنتز » يقولون إن الحقائق متعددة ويعتبرون العقل وحده الصفة الأساسية التى تتصف بها هذه الحقائق . (المترجم)

منبثاً فى جميع أنحاء الكون تجرى الأمور بمقتضاه ، وأن لاشىء يحدث فى الكون على سبيل المصادفة ، ويعرف « بمذهب الضرورة » . وهذا المذهب ، كما ترى ، يناقض المذهب السابق كل المناقضة . وهنالك مذهب آخر فى الضرورة كثيراً ما يخلط الناس خطأ بينه وبين المذهب الذى نتكلم عنه ، وهو مذهب من يقولون إن كل ما يجرى فى الكون من حوادث إنما يصدر عن علل ضرورية خاضعة لقوانين المادة والحركة ، وهو مذهب معروف بالمذهب « الميكانيكى » أو مذهب الجبر ، أو النظرية الميكانيكية .

وبين المذهب الميكانيكى البحت (أو مذهب الجبر كما يسمى أحياناً) ومذهب المصادفة البحتة مذاهب أخرى كثيرة وسط بين هذين الطرفين ، يقول أصحابها إن الحوادث الطبيعية إنما تظهر إلى حد ما من تلقاء نفسها وإن فى طبيعتها دائماً النزوع إلى الظهور بصورة جديدة ، وإن الإنسان حر مطلق التصرف فى

أفعاله . وتعرف هذه المذاهب بأسماء متعددة مثل المذهب الحيوى ، ومذهب « التطور الإبداعى » ، ومذهب « التطور الفجائى » ، ونادراً ما تسمى بمذهب الحرية ، أو مذهب الاختيار . (وليلاحظ هنا أن هذه المذاهب الوسطى التى ذكرناها لا تنكر على أصحاب مذهب الضرورة ما يقولون به من وجود أساليب مختلفة للنظام فى الكون ، المعروف لنا منها وغير المعروف) . أما مذهب « الغائية » فهو المذهب القائل بوجود غايات حقيقية أو مقاصد ترمى الحوادث الطبيعية إلى تحقيقها — وهو يناهض من جهة مذهب الميكانيكيين الذين يقولون إن كل شىء له علة ثابتة مقدرة أزلا ؛ ويناهض من جهة أخرى آراء بعض الفلاسفة المثاليين الذين يقولون إن « الحقيقة المطلقة » حقيقة أزلية ؛ وبذلك يصورون العالم فى فلسفتهم بصورة جامدة لا تقبل التغيير ولا التبديل .

(٦) المسألة السادسة وتتلخص فيما يأتى : هل فى الوجود أى موجود أو أى شىء تصدق عليه صفة

الألوهية ؟ ويجيب عن هذا السؤال قوم بأنهم لا علم لهم بذلك ، ويعرف مذهبهم باللاأدرية ، وينكر آخرون بتاتاً وجود أى موجود تصدق عليه هذه الصفة ، وهؤلاء هم الملحدون ؛ وإن كان الناس عادة يطلقون صفة الإلحاد إطلاقاً غير محدود بحسب أهوائهم ومشاربهم . أما المذاهب المثبتة لوجود الله فالمشهور منها مذاهب المؤلهة بنوعيها — أى التى تنكر منها الشرائع السماوية المنزلة عن طريق الوحى والتى لا تنكر — ثم مذهب « وحدة الوجود » . فالمؤلهة الذين لا ينكرون الشرائع السماوية والوحى يعتقدون بوجود إله له ذات ، خالق للإنسان والعالم مخالف لهما مع قربه منهما واتصاله بهما ، فى حين يتحاشى الآخرون — أى المنكرون للشرائع السماوية والوحى ، وأصحاب مذهب « وحدة الوجود » ، كلَّ نوع من أنواع التشخيص أو التجسيم أو التشبيه فى صفات الله ، وينزهونه عن كل هذا . وينفرد أصحاب « وحدة الوجود » بقولهم إن الله هو العالَم ، ولهذا يصلون إلى قواعد أشبه بالقواعد العلمية .

(٧) المسألة الأخيرة : وهى خاصة إلى حد ما بمن يقولون بوجود ذات إلٰهية ، وتتلخص فيما يأتى :

هل عالم الحقيقة نظام كونى واحد محكمٌ متصل الأجزاء ، أم هل هناك عالم وراء الطبيعة مختلف عنها قادر على التدخل فى نظامها ؟ أما اللاأدرية والملاحدة فقد يرفضون النظر فى هذه المسألة لأنهم لا يرون للسؤال معنى ؛ ولأن الطبيعة فى نظرهم هى الوجود الحقيق . وقد يرفض النظر فى هذه المسألة أيضاً بعض الفلاسفة المثاليين ممن ينكرون وجود عالم طبيعى مادى ، وقد يرفضه آخرون غيرهم من المثاليين الملحدين .

ويُثبت المؤلهة جميعاً وجود موجود فوق الطبيعة ، ولو أن بعضهم ينكر — كما أسلفنا — الوحى والمعجزات وخوارق العادات وكل ما من شأنه أن يتناقض مع القوانين الطبيعية المألوفة . وينكر أصحاب « وحدة الوجود » بتاتاً وجود أى شىء وراء الطبيعة أو العالم لأن العالم والله فى نظرهم حقيقة واحدة . ويقرر بعض

أتباع مذهب الواقع وجود إلٰه فى العالم ، ولكنهم يقولون : إنه جزء من العالم أو قوة فيه ، وليس شيئاً خارجاً عنه ؛ ولهذا لا يقولون بوجود حقيقة أخرى وراء الطبيعة . أما الذين ينكرون وجود حقيقة وراء العالم الطبيعى ، معتمدين فى ذلك على أن الوجود الحقيقى وحدة نظامية محكمة ، فيعرفون بالطبيعيين . وكثيراً ما يخلط الكتّاب بين مذهب الطبيعيين هؤلاء ومذهب آخر هو مذهب الماديين مع وجود فارق كبير بين المذهبين ، لأن الطبيعيين لا ينكرون وجود العقل والروح والله ، بينما ينكر أصحاب المذهب المادى (فى أخص معانيه) هذه الثلاثة جميعها .

ب . مسائل المعرفة وحلولها :

(١) المسألة الأولى المتعلقة بما يسمى عادة « بالمعرفة الإنسانية » هى البحث عما إذا كان فى إمكان العقل الإنسانى معرفة أى شىء معرفة حقيقية على سبيل اليقين ؛ وهو

سؤال أجاب عنه الفلاسفة الشاكُّون بالسلب [ولكنا يجب أن نفرق هنا بين مذهب الشاكين فى إمكان الوصول إلى العلم من حيث هو ، ومذهبي الشاكين واللاأدريين الذين يرتابون فى إمكان وصول الإنسان إلى العلم بالله خاصة — أو عما يسمونه الحقيقة المطلقة — أو ينكرون وجود مثل هذا العلم بتاتا] .

ويقرب من مذهب الشاكين فى العلم « مذهب الأسطوريين » إلا أنه يختلف عنه فى أنه لا يعد القصور فى العلم خاصا بالعقل الإنسانى ، بل لازماً من لوازم العقول من حيث هى ، سواء أكانت عقولاً إنسانية أو فوق الإنسانية (إن وجدت) . ويقرب منه أيضاً « مذهب العمليين » الذى يتلخص فى أن الفارق الحقيقى بين نوعين من العلم ليس فى أن أحدهما صحيح والآخر فاسد ، بل هو أن أحدهما منتج عمليا ونافع والآخر مضلل وضار ؛ ويصح وصف العلم النافع بأنه صحيح ، والضار بأنه فاسد . ونحن إذا قارنا « الأسطوريين » « بالعمليين »

وجدنا مشرب الطائفتين واحداً على وجه التقريب ، بل وجدنا الأولين منهم يجاهرون فى صراحة وجرأة بالقول بأن الاعتقادات — حتى ظاهرة البطلان منها — قد يكون لها قيمة عملية فى الحياة ، وأن هذه القيمة العملية هى كل ما يعنيهم أمره .

والرأى القائل بإمكان المعرفة هو رأى الأدريين — وهو اصطلاح نادر الاستعمال فى الفلسفة لأن الأدرية لها فروع كثيرة تختلف باختلاف وجهة نظر كل منها فى المسألة التى سنوردها بعد هذه ؛ ولذلك شاع فى الفلسفة أسماء فروع المذهب « الأدرى » لا « الأدرية » نفسها .

(٢) المسألة الثانية : (وهى مسألة لا تعلق لها طبعاً بالفروع المختلفة لمذهب الشك) ، ويمكن وضعها فى الصيغة الآتية : كيف ترتبط العمليات العقلية — التى ندرك بها الأشياء — بالأشياء ذاتها ، (أى بالأشياء المعلومة) ؛ أو بالعكس كيف ترتبط الأشياء المعلومة بالعلم ؟ وقد اختلفت الفلاسفة فى هذا الموضوع على ثلاثة

مذاهب : الأول مذهب التجريد[1] . ويقول أصحاب هذا المذهب : إن العقل تصل إليه آثار حسية من العالم الخارجى لا يدرى كنهها على ما هى عليه ، ولكنه فى حالة إدراكه لهذه الآثار يخلع عليها من لدنه صوراً خاصة ، مثل وضعها الزمانى والمكانى والعلِّى . (ويعرف هذا المذهب أيضاً بالمذهب النقدى ، وبالمذهب المثالى النقدى .

المذهب الثانى مذهب « المثال الوجودى » . ويقول أصحابه إن طبيعة كل شىء عقلية ، بل إن وجودها نفسه

---

(١) وهو فى الأصل مذهب عمانويل كَنْت الذى يقول إن علمنا بالأشياء لا يستمد من إدراكاتنا الحسية لهذه الأشياء ، بل إن العقل المجرد بما لديه من المعانى البديهية البحتة المستقلة عن التجربة ، يؤلف من مجموعة التجارب الحسية الواصلة إليه من شىء ما فكرة عامة عن هذا الشىء ، بعض عناصر هذه الفكرة مستمد من التجربة ، والبعض الآخر مستمد من هذه المعانى الأوليــة التى يعلمها العقل المجرد بطبيعته . فالعقل أداة تشكل الاحساسات وتخلق منها أفكاراً ؛ وتشكل التجارب الحسية المختلطة وتخلق منها وحدة فكرية هى ما نطلق عليه اسم « الشىء » . والبحث فى وصول العقل إلى هذا هو ما يسميه كَنْت باسم Transcendentalism ويقصد بذلك البحث فيا وراء الأحساسات والتجارب كما يتبين من عبارته الآتية : « أقول إن المعرفة تتجاوز الحس إذا كانت تتعلق بأدراكات العقل الأولية للأشياء أكثر من تعلقها بالأشياء ذاتها » راجع كتابه « نقد العقل المجرد » (Critique of Pure Reason) ص ١٠ . (المترجم)

يتوقف على عقلٍ مدركٍ لها ، أو كائن يعلمها ، وليس من الضروري أَنْ يكون ذلك العقل العقلَ الإنسانى المحدود ، بل العقل المطلق أو العقل العام .

الرأى الثالث ، وهو رأى أصحاب النظرية القائلة بأن الأفكار صور الحقائق ، ويتلخص فى أن الموجودات على قسمين : معقولات (أو أفكار) ، تستند فى وجودها إلى العقل وتتكشف له مباشرة من غير وساطة ؛ وذوات أو أعيان حسيّة مستقلة فى وجودها عن العقل ، ولا تتكشف له إلا بطريق غير مباشر ، أو بالاستنتاج من عمليات عقلية تصل بين العقل والأشياء .

الرأى الرابع : وهو مذهب الواقعيين ، وهو مذهب من يثبت للأعيان الخارجية وجوداً واقعيا مستقلا عن أى عقل يدركها ، وأن العقل إنما يدركها إدراكا مباشراً على ما هى عليه بقدر طاقته . وهذا المذهب أكثر المذاهب المتقدمة أتباعاً ، وله صور كثيرة يستحيل علينا تناولها هنا .

(٣) المسألة الثالثة من مسائل العلم هى البحث فى طرق العلم أو مناهجه .

للمعرفة ، على الأقل ، ثلاثة مناهج مختلفة قال بها الفلاسفة على تفاوت فيما بينهم ، واختلاف كبير فى الأهمية التى تراها كل طائفة منهم لمنهجها ، فإن بعضهم يفضِّل أحد هذه المناهج والبعض الآخر يفضِّل غيره . فالتجريبيون مثلاً يعتبرون الحس أهم مصدر للمعرفة الحقيقية ، والوضعيون يعتبرون التجربة المصدر الوحيد لكل معرفة ، ويعارضون فى أى نوع من أنواع النظر الميتافيزيقى . أما العقليون فينزلون العقل أعلى منزلة ، ويبالغون فى أهميته وأهمية كل استدلال يستند إلى القوانين العقلية العامة أو يسير بمقتضاه ؛ فى حين يبالغ الذوقيون (١) فى تقدير قيمة الذوق الذى

(١) قد ترجمت كلمة (intuition) إلى العربية بكلمات كثيرة منها الحدس واللقانة والبديهة والفطرة والافتطار وغيرها — ولكنى أفضل كلمة « الذوق » لأنها تعبر تعبيراً دقيقاً عن ذلك النوع من المعرفة الذى يجده الانسان فى نفسه من غير إعمال للفكر ويتذوقه تذوقاً ولا يستطيع تفسيره أو التعبير عنه : وتستعمل هذه الكلمة فى عرف المتصوفين لتأدية

يعدونه نوعاً أوليا من الإدراك ، يدفع إليه الشعور الوجدانى والغريزة ولا يرق إلى درجة التعقل والتجريد كما هو الحال فى التفكير والإدراك . و « للذوق » بهذا المعنى شأن كبير ومنزلة خاصة فى الفلسفة الحديثة .

والطريقة الثالثة والأخيرة هى طريقة الصوفيين الذين يرون أن فى استطاعة البشر أن يدركوا الله (أو الحق) إدراكا مباشراً يسمونه بالشهود ، وهو إدراك تعجز الألسنة عن وصفه .

غير أننا يجب أن نلاحظ أن مؤيدى أى مذهب من هذه المذاهب الأخيرة كثيراً ما يعترفون بصحة قوى للإدراك غير القوة التى يدينون بها ، وإن كانوا ينزلون هذه القوى منزلة ثانوية بالقياس إلى القوة الخاصة التى هى أساس مذهبهم ، ويكون ذلك عادة بافتراض درجات مختلفة للمعرفة . فنجد الصوفى مثلاً لا ينكر

المعنى الذى يقصده برغسون وأمثاله من كلمة (Intuitin) . أما الفلاسفة الأسلاميون فيستعملون كلمة « الوهم » لنوع من أنواع « الذوق » وهو فى نظرهم نوع من الغريزة ، فبه مثلا تدرك الشاة عداوة الذئب . (المترجم)

ما لكل من « الذوق » والعقل والإدراك الحسىّ من أثر وقيمة فى معرفته ، كما لا ينكر القائل بالذوق قيمة العقل والإدراك الحسى فى معرفته وهكذا .

ح . مسائل القيم أو المثل العليا ومناهج البحث فيها :

إذا كانت الأشياء مما يعنى الإنسانَ أمرُها وضع لها قيمةً ، أو قدَّرها . ومن البديهى أن الأشياء تتفاوت تفاوتاً عظيما من حيث القيم الموضوعة لها ، فإن كثيراً من الأشياء ، إن لم يكن معظمها ، لا تقوَّم إلا من حيث إنها وسيلة لغاية ما . ولكن بعض الأشياء قيمتها فى ذاتها لأنها غايات فى نفسها لا وسائلُ لغيرها . وتسمى القيم التى من هذا النوع الأخير بالقيم — أو المثل العليا ، وهى وحدها موضع بحث الفيلسوف .

(١) المسألة الأولى من مسائل القيم وهى : ما هى القيم — أو المثل العليا — وكم عددها ؟ قد جرى العرف باعتبارها ثلاثة : الجمال والخير والحق ؛ ولكن قد يضاف

إليها أحياناً قيمة رابعة يسمونها القيمة الدينية أو التقديس، وإن كان جمهور الفلاسفة يكادون يجمعون على أن مهمة الدين العناية بحماية القيم الثلاثة الأولى أكثر من عنايته بوضع قيمة رابعة تضاف إليها. وفى المسألة آراء أخرى غير هذه، ولكن لا حاجة بنا إلى مناقشتها هنا.

(٢) المسألة الثانية التى هى أهم مسائل القيم (ولن يسمح لنا المقام بذكر غيرها هنا) وهى: ما هى العلاقة بين القيم المطلقة وبين الحقيقة؟ وهل هى من نوع الصفات العينية التى عليها الأشياء — أى هل لها وجود مستقل عن العقل المدرك لها «كالكيفيات الأولى»[١]

---

(١) الكيفية صفة تحمل على الشىء ويتميز بها الشىء عن غيره، وهى من مقولات أرسطو. وربما كان أرسطو أول من حاول تقسيم الكيفيات إلى أولى وثانية ولكنه لم يوضح الفرق بين النوعين تمام التوضيح.

وقد أطلق المدرسيون كلمة الكيفيات الأولى على الصفات الأساسية الأربع التى هى الحار والبارد والرطب واليابس، وظل الحال على ذلك حتى زمن ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) وبويل (١٦٢١ — ١٦٩١)، فكان للأول فضل السبق فى التكلم عن الخصائص الهندسية والميكانيكية للأجسام، وللثانى الفضل فى التفرقة بين الخصائص التى توجد فى الأجسام من حيث هى أجسام، والكيفيات المحسوسة التى تتوقف فى وجودها على الخصائص الأولى. وكانت نظرية بويل النواة التى ظهر عنها الرأى المعروف

التى يعتبرها بعض الفلاسـفة صفات عينية للموجودات مستقلة عن العقل المدرك لها ؟ أم هى من وضع العقل على نحو ما كانت تعتبر « الكيفيات الثانية » . يميل بعض الفلاسفة الذين يعتبرون الكيفيات الثانية (كاللون والرائحة والطعم وما إلى ذلك) صفات عقلية إلى اعتبار القيم (أو الكيفيات الثالثـة كما تسمى غالباً) صفات عقلية كذلك ؛ وعلى هذا الرأى تكون القيم مجرد معان

لجون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) فى الكيفيات الأولى والثانية والذى اقترن باسمه حتى يومنا هذا .

ويعرف « لوك » الكيفيات الأولى (التى يصح أن نسميها الصفات الثابتة للأجسام جميعها) بأنها الصفات التى لا يمكن فصلها عن فكرة الجسم من حيث هو جسم والتى تدركها حواسنا دائماً فى كل جسم مادى له من الحجم ما يكفى لأدراكه : وهى عنده الصلابة والامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون . ويطلق عليها اسم «الكيفيات الأصلية» . أما الكيفيات الثانية فيرى أنها لا وجود لها فى الأجسام بالفعل ، وإنما هى نتيجة تأويل العقل لما يصل إليـه من تعينات الكيفيات الأولى . أو هى كما يسميها « لوك » « قوى فى الأجسام تثير فينا إحساسات مختلفة بواسطة كيفياتها الأولى » وذلك مثل الألوان والأصوات والروائح والطعوم وغير ذلك . راجع كتابه Esasy Concerning Human Uuderstanding : الباب الثانى : الفصل الثامن : الفقرة التاسـعة والعاشرة . راجع كذلك قاموس « لالاند » ج ٢ ص ٦٦٠ وقاموس « بولدوين » ج ٢ ص ٤٠٦ — ٤٠٧ (المترجم)

قائمة بالعقل يصف بها بعض الناس الأشياء إذا كانت لها في نظرهم قيمة ولهم فيها غرض أو غاية ، ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية . ولكن طائفة أخرى تقول إنه مهما يكن الأمر فإن للقيم وجوداً مستقلا عن العقل . وطائفة ثالثة يثبتون الوجود العيني للكيفيات الثانية ولا يجدون حرجاً من إثبات مثل هذا الوجود للقيم ؛ بل إن بعضهم يعتبرون القيم جوهر الأشياء ، ويقولون في شيء من الاعتداد بالرأي : إن العقل في حالة خاصة من حالاته ، أشبه بحالة الصوفيين (أي بنوع من الكشف أو الشهود) يرى الحقيقة والقيم شيئاً واحداً !

هذا ، وقد تعددت الآراء واختلفت في أيٍّ القيم العليا المذكورة لها وجود عيني خارجي ؟ فيرى بعض الفلاسفة أن لا غضاضة في اعتبار الجمال صفة وجودية في المنظر الطبيعي الجميل مثلا ؛ وأن الخير صفة وجودية في فعل الخير ، أو في الخلق الحسن ؛ ولكنهم لا يستطيعون أن يصفوا شيئاً بأنه حق (أو صدق) سوى القضايا . ويرى

غير هؤلاء أن القول بوجود « الحق » وجوداً عينياً أكثر قبولا إلى النفس وأيسر من القول بوجود الخير والجمال وهكذا .

ويمكننا القول ، بوجه عام ، بأن الاتجاه الفلسفى الحديث أميل إلى اعتبار القيم العليا عينية أكثر منها معانى نفسية أوعقلية ، ولو أن الفلاسفة مختلفون فى تفسير معنى العينية التى توصف بها هذه القيم .

د . وصف المذاهب الفلسفية

لعل هذه النظرة الإجمالية فى المسائل الفلسفية ، وما ذكرناه من مناهج البحث التى حاول بها الفلاسفة معالجة حلولها ، كافية فى أن توضح لنا أن مجرد تسمية أى فلسفة من الفلسفات « بمذهب كذا » — مثل مذهب الوحدة ، ومذهب المثال ، ومذهب الواقع ، وما إلى ذلك — ليس كافياً فى وصف تلك الفلسفة وصفاً دقيقاً . بل إننا لو حاولنا وصف أى مذهب فلسفى وصفاً

حقيقيا شاملا لتطلب ذلك منا استخدام عدد كبير من الكلمات الاصطلاحية للدلالة عليه ؛ ولكن الوصول إلى تصنيف جامع للصور المختلفة التى يمكن أن تتركب منها المذاهب الفلسفية أمر غاية فى التعقيد . أضف إلى هذا أن مواطن الخلاف بين المذاهب الفلسفية لم تعدْ فى الأزمنة الحديثة قاطعة حاسمة بين مذهب ومذهب ؛ وذلك لميل كل فريق من الفلاسفة إلى تفهم فلسفة الآخرين ، وهو ميل يحملهم بالضرورة إلى أن يدخلوا فى حسابهم الفروق الحقيقية — إلى جانب النظر فى الفروق الظاهرة الواضحة — بين فلسفتهم وفلسفة غيرهم ، وبين المعانى المختلفة للاصطلاحات الفلسفية وطرق استعمالها ، مما ينجم عنه عادة التوفيق بين المذاهب المتضاربة . وهذه لا شك عقبة أخرى تعترض سبيل من يحاول تصنيف المذاهب الفلسفية تصنيفاً جامعاً مانعاً . على أننا يجب ألا ننسى أن لكل مذهب من المذاهب الفلسفية صبغة خاصة ، وأن لصاحبه شخصية يمتاز بها عمن عداه ؛

وهذا أيضاً مما يزيد فى صعوبة تصنيف المذاهب تصنيفاً دقيقاً . ولكنا على الرغم من كل هذا نعتقد أن أى تصنيف للمذاهب خير من عدمه ، لاسيما فى مختصر عام كمختصرنا . ولا يخلو التصنيف البسيط من بعض الميزات ، على شريطة ألا يخطىء القارىء فهم الغرض الذى يقصده المصنف . لهذا جعلنا غرضنا من هذه المقالة ترتيب من وقع عليهم اختيارنا ممن تتمثل فى تفكيرهم الفلسفة الحديثة والمعاصرة فى كل نواحيها : ووضعهم فى فرق قليلة غير محصورة تمام الحصر ، آملين أن النظرة العجلى السابقة التى أجملنا فيها أمهات مسائل الفلسفة ، وما قال به كل فيلسوف من حل لها ، ستعين القارىء على وضع كل فيلسوف فى الموضع اللائق به من النظام الفلسفى العام لو أنه أراد ذلك .

الفصل الثالث

وصف عام

لفلسفة المحدَثين والمعاصرين

(ا) يبلغ العصر الفلسفى الذى نؤرخ له نحو نصف قرن ، ويبتدىء على وجه التقريب من حيث انتهينا فى الرسالة الأولى (راجع المقالة الأولى من هذا الكتاب)[1] . وينتهى فى أوائل سنة ١٩٣١ . ويرى الباحث فى تاريخ الفلسفة فى القرن التاسع عشر أن النزعة الفكرية الفلسفية كانت متجهة فى العقود الوسطى منه نحو المذهبين المادى والتجريبي ، وأنه كان لهذه النزعة نتيجتان : الأولى ظهور نوع من الفلسفة يصح أن يوصف إلى حد ما بأنه مادى ، أو طاق[2] ، أو على أقل

(١) يشير إلى كتاب Outline of Modern Knowledge
(٢) نسبة إلى الطاقة

تقدير وضعى . الثانية أنها أحدثت رد فعل حرَّك فى النفوس الرغبة الشديدة إلى دراسة الفلسفة المثالية ، وهى الفلسفة التى كانت قد بلغت أَوْجَهَا فى الخمسين سنة التى أعقبت نشر كتاب الفيلسوف كَنْت المعروف « بنقد العقل المجرد » (Critique of Pure Reason) فى سنة ١٧٨١ ، والتى أبقى عليها وأحيا تقاليدها بعض كبار الفلاسفة . لهذا كان أيسر على فلاسفة ذلك العصر أن يتناولوا الفلسفة المثالية بالبحث والدرس ، وأن يهذبوها ويزيدوا فى فروعها المختلفة . وربما كان للفيلسوف ت . ه . جرين أكبر فضل فى هذه الناحية ، فإنه كون آراءه الفلسفية على نحو ما فعل كَنْت ، ووضع نصب عينيه معارضة المذهب التجريبى والتشككى الذى قال به « دافيد هيوم » .

ومن بين الصور المتعددة التى ظهر فيها المذهب المثالى ، والتى كانت تدرَّس لطلاب الفلسفة فى ذلك العصر تظهر صورتان خاصتان يمكن تميزهما بكل وضوح :

وهما « المذهب المثالى المطلق » (Absolute Idealism) الذى غلبت عليه فكرة وحدة الوجود ، ومـذهب « الذرات الروحية » (Monadism) ، أومذهب التعدد الروحى . (وهو من مذاهب المؤلهـة فى بعض صوره لا فى كلها) .

وقد كان من نتائج ذلك الاهتمام الجديد بالمذهب المثالى فى ألمـانيا ظهور حركة فلسفية كانت الغاية منها العودة من جديد إلى دراسة الفلسفة النقدية التجريدية التى كان كَنْت أول واضع لها . وابتدأت هـذه الحركة بالصيحة المشهورة : « ارجعوا إلى كَنْت » . ولكن أصحاب هذه الحركة بالرغم من أنهم حاولوا أن يكونوا أكثر تطرفاً من كَنْت نفسه ، قد انتهى بهم الأمر تدريجيا إلى أن صارت فلسفتهم أكثر تعمقاً فى الناحية الميتافيزيقية النظرية ، وأقل فى الناحية النقدية ، مما كانت عليه فلسفة كَنْت ؛ وقد نشأ عن هذه الحركة التى لنا أن نسميها بالمذهب التجريدى الجديد ، أو المذهب

« المثالى النقدى » ، ما لا يقل عن ثلاثة مذاهب ، على رأس أولها ه . كوهن ، وعلى رأس الثانى وندلباند ، وعلى رأس الثالث هُصِرْل . ويعرف المذهبان الأولان عادة باسم « مذهب كنْت الجديد » ، ويعرف الثالث بمذهب « الظواهر » . على أن المذهب المثالى لم تكن له قدم راسخة فى انجلترة وألمانيا وحدهما ، بل كان راسخ القدم فى فرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة بأمريكا .

أما رد الفعل الذى أحدثه المذهب المادى فى فرنسا فقد ظهر فى صورة مذهب آخر غير المذهب المثالى ، ولو أنه شديد الاتصال به من الناحية التاريخية : ذلك أن « هنرى برجسون » وضع فى فرنسا فلسفة اعتبر فيها الحياة أصل كل شىء ، (لا المادة كما يقول الماديون ، ولا الفكر ، أو الوعى ، كما يقول المثاليون) . ونحن نطلق اسم « مذهب الحياة » على فلسفته لعدم وجود ما هو أحق بالإطلاق عليها من هذا الاسم . وقد كان من الطبيعى أن تلعب فكرة التطور دوراً هاما فى فلسفة

مثل فلسفة برجسون . أما فى ألمانيا وغيرها فقد أحدث المذهب المادى رد فعل أشبه بذلك الذى أحدثه فى فرنسا وكان من نتائجه ظهور المذهب الحيوى بأضيق معانيه — أى المذهب القائل بأن الكائنات الحية لا يمكن فهمها من غير افتراض وجود مبدإ للحياة (أو مبدإ حيوى) تكون له الغلبة على جسم الكائن الحى . وقد تأثرت بمذهب الحياة أيضاً نظريات كثيرة فى المعرفة (الإبستمولوجيا) ، وخاصة بعض نظريات المعرفة التى سبق ذكرها ، كالمذهب العملى ، ومذهب الذرائع ، والمذهب الأسطورى ، وكلها يعتبر العقائد مجرد وسيلة من وسائل الحياة ، وأن قيمها تقدر تبعاً لذلك لا من حيث إنها غاية فى نفسها .

غير أننا نجد أن المذهب المثالى وإن أفلح فى مناهضة المذهب المادى — لأنه كان بمثابة رد فعل له — قد أثار رد فعل آخر ضد نفسه ؛ وذلك لأن بعض المفكرين الذين لم يستسيغوا فكرة صدور العقل عن

المادة قد وجدوا من المستحيل عليهم أن يستسيغوا فكرة صدور المادة عن العقل ، أو أن يعتبروا المادة بأى معنى من المعانى صورة خارجية للعقل . ولا يزال يوجد فى عصرنا اليوم حركة فكرية ، هى رد فعل ضد المذهب المثالى ؛ إلا أن هذه الحركة تستند فى الدفاع عن مبادئها إلى نظريات المعرفة .

هذا ، ويعرف المذهب المضاد للمذهب المثالى بمذهب الواقع ، وله أنواع كثيرة تتفق جميعها فى إثبات حقيقة شىء آخر غير العقل (أو الشعور) وهذا الشىء مستقل فى وجوده عن العقل . غير أن الواقعيين مختلفون ؛ فمنهم من وضع مذهباً فلسفياً كاملاً ومنهم من قصر همه على البحث فى بعض مسائل المعرفة . ولا بأس من اعتبار الواقعيين طبيعيين إلى حد كبير ، وإن كان بعضهم قد يعترف بوجود إله ما فى العالم الطبيعى .

وربما كان من أخص صفات الفلسفة فى العصر الحاضر تأثرها بعلم الطبيعة الحديث ، فإن ميل العلماء

الطبيعيين اليوم إلى القول بأن المادة فى نهاية تحليلها مكونة من شحنات أو موجات كهربائية قد حمل بعض الفلاسفة ، لاسيما الواقعيين منهم على القول بأن الكون مجموعة من الحوادث يتلو بعضها بعضاً فى تيار متغير غير منقطع ، أى أن الكون ليس جوهراً ولا مجموعة جواهر ثابتة دائمة . ولعل هذا المذهب ، الذى يصح أن نطلق عليه اسم مذهب « تجدد الأعراض » أو مذهب « التغير » هو الذى أثر فى نفوس بعض العلماء المعاصرين فحملهم على هجر المذهب الطبيعى ، والانتصار للمذهب المثالى انتصاراً يدعو إلى الغرابة والدهشة .

ويظهر أن بعض هؤلاء العلماء لايدرى عن الموضوع أكثر من أن يجيب إذا سئل عن المادة بأنها غير العقل وعن العقل بأنه غير المادة .

على أن العجز عن إدراك كنه المادة وتصورها على حقيقتها ليس مبرراً كافياً للقول بأنها والعقل شىء واحد . وهذه صعوبة حاول بعض الفلاسفة التغلب عليها بافتراض

وجود « شيء » ثالث لا هو بالمادة ولا بالعقل ولكنه أصل صدر عنه الاثنان جميعاً ؛ ويسمون هـذا الشيء بالمادة المحايدة ، وأحياناً يطلقون عليها اسم « مادة — عقل » لأنها على ما يظهر لا هى بالعقل ولا بالمادة ، وإن تكن هى العلة فى وجود الاثنين كما قدمنا .

وهنالك صفة أخرى من صفات الفلسفة الحديثة ، وهى غلبة نظرية « التطور الفجائى » عليها . وتظهر هذه الصفة بوجه خاص فى « فلسفة الحياة » (كما يفهمها برجسون وأتباعه) ؛ وهى الفلسفة التى تعتبر الحياة وتطورها الإبداعى كلَّ شيء فى الوجود تقريباً ؛ ولكن هذه الصـفة تصدق أيضاً على مذهب الواقع ، وذلك لأمرين : أحدهما أن أصحاب مذهب الواقع يعتمدون فى مذهبهم بقـدر المستطاع على النظريات العلمية العامة ، سواء أكانت هـذه النظريات بيولوجية أو فيزيقيـة (طبيعية) ؛ ولا شك أن نظرية التطور إحدى النظريات الأساسية فى علم البيولوجيا الحديث . الأمر الثانى أن

مذهب الواقع متجه فى سيره نحو المذهب الطبيعى ، ولذلك يستعين أصحابه بفكرة كفكرة « التطور الفجائى » فى محاولتهم إدخال جميع الموجودات فى عالم واحد .

(ب) وغرضنا الآن أن نرتب المختصرات التى كتبناها عن نحو أربعين فيلسوفاً من ممثلى فلسفة العصر الذى نؤرخ له ترتيباً يتفق مع ما قدمناه من الوصف الإجمالى لأهم الاتجاهات الحديثة فى فلسفة المحدثين والمعاصرين . وقد وضعنا هذه المذاهب تحت العناوين الآتيـة :

(١) المذهب المادى ، ومذهب الطاقة والمذهب الوضعى .

(٢) المذهب المثالى المطلق .

(٣) مذهب الذرات الروحية ، أو التعدد الروحى .

(٤) مذهب التجريد الجديد (أو مذهب كنْت الجديد ، ومذهب الظواهر) .

(٥) مذهب الحياة ؛ المذهب الحيوى ؛ المذهب

العملى ؛ مذهب الذرائع والمذهب الأسطورى .

(٦) مذهب الواقع ؛ مذهب التطور الفجائى ؛ مذهب تجدد الأعراض (أو مذهب التغير) .

وقد شرحنا الدلالة العامة لهذه المصطلحات فيما تقدم .

ولا يخفى ما فى تخير طائفة من الفلاسفة يمثلون النواحى المختلفة للمذاهب الفلسفية من صعوبة على كاتب معاصر، لاسيما إذا كانت الحيرة ناتجة عن وفرة المعروض وجودته . زد على ذلك أن الأمم المختلفة لم تمثَّل فى هذا المختصر تمثيلاً عادلاً ، لذلك يجب ألا تقدر المنزلة الفلسفية لأى أمة بعدد الفلاسفة الذين اخترناهم لتمثيلها . أما رائدنا فى اختيار من اخترناهم فهو حرصنا على أن تمثَّل جميع الاتجاهات الفلسفية الهامة تمثيلاً حقيقيا ، وأن يكون الفلاسفة المذكورون بقدر المستطاع ممن يعنى أمرهم القراء المثقفين تثقيفاً عاما من الإنجليز والأمريكان .

وربما زيد على هذين الاعتبارين اعتبار ثالث وهو ظروف المؤلف الخاصة وما يحيط به من اعتبارات .

الفصل الرابع

المذهب المادى

مذهب الطاقة . المذهب الوضعى فى ألمانيا

(١) هيكل[1] (E. H. Haeckel) ١٨٣٤ — ١٩١٩

ربما كان هيكل أبعد أتباع مذهب دارون أثراً ، وعلى يديه تحولت نظرية « النشوء » إلى مذهب فلسفى كامل بعد أن كانت نظرية بيولوجية بحتة . ومن أشهر الآراء البيولوجية التى تقترن باسمه عادة (ولو أنه لم يكن أول واضع لها) رأيه فى نشأة أنواع الكائنات الحية ، ونظريته المعروفة بنظرية « الأعادة » . أما البحث فى

(١) أرنست هيكل عالم بيولوجى ألمانى ، ولد فى بتسدام فى فبراير سنة ١٨٣٤ ودرس الطب والعلوم فى برلين وڤينا ، وفى سنة ١٨٦٢ عين أستاذاً لعلم التشريح المقارن ومديراً لمعهد الأبحاث الحيوانية فى « ينا » حيث أنشىء له كرسى فيها سنة ١٨٦٥ (المترجم)

نشأة الأنواع ، فهو دراسة تطور الكائنات الحية من نبات وحيوان ، ووضع شجرة أنساب لها ، بحيث يمثل أسفل أجزاء هذه الشجرة الأصول (الأجداد أو الأسلاف) التى نشأت عنها الأنواع ، وتمثل أغصانها ما تفرع عن هذه الأصول من السلائل وتمثل عساليجها آخر ما يولد من الذرارى . وقد وضع دارون فى كتابه « أصل الإنسان » صورة إجمالية لشجرة أنساب كهذه ؛ وحاول « هيكل » وأتباعه أن يضعوا أشجار أنساب مختلفة الأشكال ، وبنوا تقسيمهم لطوائف الكائنات الحية على الطريقة الآتية : — أولاً : قارنوا الحيوانات بعضها ببعض ثم وضعوا ما تشابه منها فى الشكل أو النظام فى مجموعة واحدة ، وذلك كالأميبا (Amoeba) والانفيوزوريا (Infusorians) اللتين تتشابهان فى أن كلا منهما من الحيوانات ذوات الخلية الواحدة ؛ ثانياً : لاحظوا اختلاف الكائنات الحية فى البساطة والتعقيد ، فعدوا البسيطة فى التركيب منها أصولا ،

أو أقرب الأنواع إلى الأصول التي تنشأ عنها الفروع : فالأميبا مثلاً ليس لها أعضاء محدودة الشكل ، والأنفيوزوريا لها أنسجة ذات وظائف معينة ، لذلك اعتبروا الأميبا أصلا والأنفيوزوريا فرعاً .

أما النظرية الثانية — وهي نظرية « الإعادة » — فتتلخص في أن كل حيوان منذ أول نشأته في شكل جرثومة إلى أن يستوي خلقه ويكمل نموه ، يعيد في تاريخ حياته تاريخ أدوار التطور التي مر بها نوعه مبتدئاً بالأصل الأول ذي الخلية الواحدة . غير أنه من الطبيعي أن يكون تطور الجنين أسرع بكثير من تطور النوع ؛ فقد يقطع الجنين في بضعة أيام أو ساعات من مراحل النمو ما قطعها النوع في ملايين السنين .

ويعتقد هيكل أن أبسط أنواع الحيوانات التي يمكننا أن ندرسها ، وهي المعروفة باسم « منيرا » (Monera) قد تبلورت من مادة غير حية ، كما يعتقد أن حركة العالم بأسره حركة تطور دائم يبتدئ من أبسط الذرات

وينتهى إلى أرق أصناف الكائنات ، وأنه تطور يجرى وفق قوانين طبيعية ضرورية . فلا فرق عنده بين الكائنات الحية وغير الحية ، لأن بعض البلورات غير الحية مثلا لها أشكال محدودة ، فى حين أن بعض الكائنات الحية ليس لها نظام تركيبي معين . زد على ذلك أننا نجد عناصر المواد العضوية موجودة فى المواد غير العضوية ؛ لا ، بل إن فى مقدورنا أن نحضِّر بعض المركبات العضوية بطرق صناعية . لهذا يرى « هيكل » أن الكائنات جميعها — الحية منها وغير الحية — تتركب من أنواع واحدة من العناصر تحت تأثير قوى واحدة جاذبة ودافعة تعمل فى ذراتها . أما ما نسميه بالروح ، فليس فى نظره سوى عدد من التفاعلات الدقيقة فى الجزء المتوسط من المجموع العصبي .

وقد ظهر أبسط الكائنات الحية بطريق التولد التلقائى ، ومن هذه تطورت جميع الكائنات الحية الراقية بطريق الانتخاب الطبيعى . (وتختلف الأصول الأولى

للحياة وما ينشأ عنها من الكائنات باختلاف نسب العناصر المادية التى تتألف منها) : فزيادة جزىء من الفحم أو الفسفور أو الكبريت ، أو نقصه قد يكون وحده العامل فى التفرقة بين عناصر الحياة الأولية التى تكونت عنها الأصول المختلفة لجميع أنواع الكائنات وما ينشأ عن هذه الأصول .

ويتضح مما تقدم أن مذهب « هيكل » مذهب واحدى (Nonistic) ، لأنه يعتقد أن المادة (المؤلفة من الذرات) هى الحقيقة الغائيـة التى ليس وراءها حقيقة ، والأصل الذى ظهرت عنه جميع الكائنات ، الحية منها وغير الحية ، والواعية منها وغير الواعيـة ، خاضعة كلها لقوانين ضرورية صارمة . ومذهبه الواحدى هذا أشبه فى الحقيقة بالمذهب المادى ، وإن كان ليس ماديا بالمعنى الصحيح ، فإنه قال بوجود أرواح حتى للذرات . ويلزم من هذا أن المادة عنده ليست شيئاً جامداً خالياً من الحياة كما يفهمها الماديون . ولهذا كان مذهبه

من هذه الناحية أقرب إلى الروحية منه إلى المادية. ففلسفة «هيكل» واحدية إذن باعتبار الجوهر الواحد الذي يقول إنه أصل الكائنات جميعها؛ ولكنها اثنينية أيضاً باعتبار صفتي المادية والروحية اللتين يصف بهما ذلك الجوهر. أما القوة فيعتبرها «هيكل» صفة من صفات المادة.

(٢) أستولد[1] W. Ostwad ولد سنة ١٨٥٣

تستند فلسفة أستولد إلى فكرة الطاقة لأنه يعتبر الطاقة المبدأ الأول لكل شيء؛ ويعنى «بالطاقة» القدرة على العمل، أو ما ينتج عن العمل، أو كل ما يمكن أن يحول إلى عمل — وعلى هذا فكل خواص المادة فى نظره عبارة عن أساليب مختلفة من الطاقة: فالكتلة

(١) غلوم استولد: كيمائى ألمانى ولد فى ريغا سنة ١٨٥٣ وعين أستاذاً بجامعتها فى سنة ١٨٨٢ وانتقل بعد ذلك إلى ليزج. وفى سنة ١٩٠٦ استقال من وظيفته الجامعية وأقام فى «سكونى»: ويعتبر استولد بحق مؤسس المدرسة الكيمائية الطبيعية الحديثة. وكان لأبحاثه الكيميائية أثر كبير فى المواد المفرقعة التى استخدمت فى الحرب العظمى. نال جائزة نوبل سنة ١٩٠٩

مثلا يمكن تفسيرها بالعمل والحركة ؛ والحجم يمكن تفسيره بأنه قابلية الانضغاط ؛ والشكل يمكن التعبير عنه بأنه مقدار ما فى المادة من مرونة وهكذا. ومن هذا يظهر أن المادة عند « أستولد » ليستْ سوى مجموعة من الطاقات ؛ فليست الحرارة والضوء والصوت والكهرباء والمغناطيسية سوى أنواع من الطاقة ، وليست الخواص الكيميائية سوى ضروب من الطاقة تعمل فى تحويل العناصر . أى أن الأجسام الطبيعية عبارة عن مجموعات منتظمة من الطاقات المختلفة ثابتة ثبوتًا نسبيًا ، وعلى حالة قريبة من الاتزان ؛ والكائنات الحية أجسام ساكنة ذات طاقة كيميائية حرة تمكن الكائن من القيام بعملية البناء والهدم كما تمكنه من التغذية والتناسل . و « يمكن تشبيه الكائن الحى بآلة من الآلات التى تدار بالماء : فالطاقة الحرة فيه بمثابة الماء الذى يجب أن يندفع فى اتجاه واحد خلال عجلة الآلة لكى يمدّها بالمقدار الضرورى من العمل ، والعناصر الكيميائية فى الكائنات الحية بمثابة العجلة التى

تتحرك حركة دائرية دائمة ، وهى توزع أثناء دورانها الطاقة المتولدة عن الماء الساقط إلى أجزاء الآلة ، كلّ على حدة »

وليست المادة وحدها فى نظر « أستولد » على هذا النحو الذى وصفناه ؛ فإن الشعور كذلك نوع من الطاقة . فهو يتكلم عن الطاقة الروحية كما يتكلم عن الطاقة العصبية حيث يقول : « نحن نعلم أن العمل العقلى يستدعى بذل طاقة واستنفادها كما هو الحال فى العمل الطبيعى » . على أنه يدفع عن نفسه ، فى شىء من السخرية ، دعوى الذين يتهمون مذهبه بأنه مادى ، لأنه ينكر بتاتاً النظرية القائلة بأن المادة هى المبدأ الأول أو الأصل الذى ظهر عنه كل شىء ، كما أنه ينكر دعوى من ينسب إليه القول بأن الحياة والشعور أصلهما الطاقة الطبيعية البحتة . والحق أنه يرى أن مانسميه بالطاقة الطبيعية يجب اعتباره أساساً لجميع الأشياء — بما فيها الحياة والشعور — ولكنه يرى أنه لا بد من افتراض فروض علمية جديدة تساعدنا على فهم

نشأة الحياة والشعور . ويعنى « أستولد » ذلك النوع من الفروض الذى يعتمد عليـه أصحاب المذهب الحيوى وأصحاب « مذهب التطور الفجائى » ، وإن كان هو نفسه لا يسلم بالمذهب الأول على ما هو عليه

ومن الأمور التى يعتمد عليها « أستولد » فى الانتصار لمذهبه القائل بأن الطاقة أصل المادة ، الاتجاه العام فى علم الطبيعة الحديث الذى يعتبر الذرات المادية مجرد شحنات كهربائية .

(٣) ماخ [1] E. Mach ١٨٣٨ — ١٩١٦

يرى « ماخ » وجوب اشتراك العلوم الطبيعية والعلوم العقلية فى مناهج البحث العلمى لأنه يعتقد أن موضوع الاثنين يرجع فى النهاية إلى أصل واحد . وهو

(١) إرنست ماخ من العلماء الطبيعيين والنفسيين فى النمسا ، ولد بطوراس فى مورافيا وتلق علومه فى ڤينا . كان أستاذ الرياضة فى جراتز من ١٨٦٤ — ١٨٦٧ ، وأستاذ الطبيعة فى براغ من ١٨٦٧ — ١٨٩٥ ثم أستاذ الطبيعة فى ڤينا من ١٨٩٥ — ١٩٠١ ، ولماخ بعض الآراء فى المسائل الدينية ممزوجة إلى حد كبير بآرائه الطبيعية والنفسية (المترجم)

يقول – متبعاً فى ذلك رأى « هيوم » – إن الظواهر الطبيعية والبسيكولوجية (النفسية) ترجع إلى عناصر مشتركة يظهر النوعان عنها ؛ وقد ظن أنه بقوله إن الأجسام الطبيعية ومظاهرها الحسية شىء واحد ، أنه أزال الفوارق الجوهرية المزعومة بين الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية ، ولم يبق فى نظره إلا فرق واحد ، وهو العلاقة الخارجية بين كل نوع منهما والظواهر الأخرى التى ترتبط به . فظاهرة اللون مثلا ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى الجسم الذى هو مصدر الإضاءة – أى هى طبيعية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بظاهرة أخرى هى ظاهرة الضوء الصادر من جسم مشع ؛ وهى فى الوقت نفسه ظاهرة نفسية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بإحساسنا بها : أما هى فى نفسها فليست بطبيعية ولا نفسية . وهذه النسبة المذكورة هى ما يسمى عادة بعلاقة اللزوم [1] ، وتخضع هذه العلاقة إما لقانون

(١) وهو اصطلاح منطقى ، ومعناه توقف صفة من الصفات ، أو ظاهرة من الظواهر على صفة أو عدة صفات أخرى ، أو على ظاهرة أو جملة من =

« الاختلاف فى حالة واحدة »[١] أو قانون التغير النسبى[٢] وهما قانونان لو روعى تطبيقهما بإتقان لوصلنا بواسطتهما إلى تقرير العلاقة اللزومية بين أنواع الظواهر المختلفة التى تقع فى حدود تجاربنا

وأهم غرض للعلوم إنما هو اكتشاف مثل هذه العلاقات اللزومية بين الظواهر ، فإذا ما أخذت هذه الاكتشافات صبغة النظريات والآراء العلمية أفادت العلماء لأنها تكون بمثابة تلخيص لمشاهداتهم للحوادث الماضية وأداة تستخدم للتنبؤ عن الحوادث المستقبلة . وهذا

= الظواهر الأخرى بحيث يلزم من وجود الثانية وجود الأولى ويلزم من حدوث أى تغير فى الثانية حدوث تغير فى الأولى كتوقف الظاهرة س على الظروف ا — ب — حـ — د بحيث إذا أحدثنا تغيرا فى واحد من الظروف — وليكن ا — فأصبحت الظروف الجديدة اَ — ب — حـ — د حدث تغير فى الظاهرة س فأصبحت سَ

(١) وهو قانون من قوانين الاستقراء : يقضى بأنه إذا اتحدت حالتان — أو مثالان — فى جميع ظروفهما عدا ظرفا واحدا ووقعت ظاهرة ما فى إحداهما ولم تقع فى الأخرى فذلك الظرف الموجود فى الحالة التى وقعت فيها الظاهرة هو وحده المعلول أو العلة ، أو على الأقل جزء هام فى علة الظاهرة

(٢) قانون آخر من قوانين الاستقراء : يقضى بأن كل ظاهرة تتغير بأى شكل من أشكال التغير كلما تغيرت ظاهرة أخرى ، فبين الظاهرتين ارتباط عِلّى

فى الحقيقة هو الذى يدفع بنا إلى تحصيل مثل هذه النظريات والآراء؛ لأن شعورنا بالحاجة الماسة إلى معرفة الطبيعة وأسرارها هو الذى يسوقنا بالضرورة إلى كشف الاتجاه الدقيق لسير الحياة . أما أن العلوم أميل إلى أن تستخدم « الكم » عوضا عن « الكيف » فى شرح ظواهر الكون فذلك راجع إلى أن الشرح بواسطة الكم أسهل وأضبط وأخصر

والحقيقة المطلقة — أو الأساس العام لكل شىء فى نظر « ماخ » تقرب كل القرب مما يسمى فى الفلسفة الحديثة بالمادة المتعادلة (Neutral Stuff) لأن فلسفته فى جملتها تستند إلى افتراض مبدإ واحد—أو مادة واحدة— ولكنها ليست فلسفة مادية ، فأنه صريح كل الصراحة فى رفضه الأخذ بالمذهب المادى ، لأن الأجسام فى نظره ليست سوى صور رمزية للفكر تلخص ما نعرفه عن الأشياء بطريق خبراتنا الكثيرة المعقدة

وقد اعتبر « ماخ » انتشار استخدام الأساليب

الميكانيكية فى شرح الظواهر الطبيعية راجعاً إلى أننا نعرف هذه الأساليب أكثر من غيرها من جهة ، ومن جهة أخرى إلى أننا أميل إلى استخدام طرق التشبيه والتمثيل إذا حاولنا شرح أى مسألة من المسائل أو بسطها . غير أن الأشياء — حتى التى يشرح منها شرحا ميكانيكيا — لا ينبغى أن تعتبر فى نفسها ميكانيكية أو مادية بحتة

ورأى « ماخ » فى مهمة العلوم ، وفى المعرفة الإنسانية بوجه عام ، متأثر فى جملته تأثراً كبيراً بنظرية التطور القائلة بضرورة وجود التوفيق دائماً بين مطالب الإنسان ومطالب البيئة التى يعيش فيها لكى يضمن لنفسه البقاء

الفصل الخامس

المذهب المثالى المطلق

فى انكلترا وفرنسا وايطاليا والولايات المتحدة

(٤) ت. ه. جرين[1] T. H. Green ‏١٨٣٦ — ١٨٨٢

كان « جرين » فى مقدمة الفلاسفة الإنكليز المثاليين الذين حملوا حملة صادقة على مذهب التجريبيين ونظرية التطور؛ وكان من أكبر العوامل على ظهور فلسفته أمران: أولهما سلبي وهو مقته الشديد لذلك النوع من الفلسفة الذى اعتاد الناس — إلى عهده — أن يعتبروه مثالاً للفلسفة البريطانية؛ وثانيهما إيجابى، وهو أنه حذا حذو

(١) توماس هل جرين، فيلسوف انكليزى ولد سنة ١٨٣٦ فى مدينة « بركن » فى مقاطعة يوركشير. تعلم فى جامعة أكسفورد وقضى حياته أستاذاً للفلسفة فيها. كان فى زمنه أكبر أنصار المذهب المثالى فى انكلترة، وهو من أتباع كنت وهيجل فى هذا المذهب (المترجم)

الفلاسفة المثاليين من الألمان أمثال كنتْ وهيجل مما دعا إلى وصف فلسفته أحياناً بالفلسفة « الكنتية الجديدة » أو « الهيجلية الجديدة » . أما كراهيته للمذهب التجريبي (كما فهمه هيوم وأتباعه) . ولمذهب التطور « كما فهمه هربرت اسبنسر وغيره) ، فقد حركها فى نفسه بادىء الأمر نظره فى بعض المسائل الأخلاقية : لأنه رأى أن اعتبار الإنسان مجرد كائن عملت على تكوينه قوى الطبيعة معناه : أولا : العجز عن فهم الخُلُق الإنسانى ؛ ثانياً : الحط من قيمة الحياة الإنسانية . لذلك يعتقد « جرين » أن نظرية كنظرية التطور قد أخفقت كل الإخفاق فى شرح شىء كالحاسة الخلقية أو الشعور بالتبعة الخلقية ؛ بل على العكس يرى أنها تتضمن إنكاراً للشخصية الإنسانية ولإمكان صدور الأفعال الراقية عن مثل هذه الشخصية سواء أكانت هذه الأفعال عقلية أو خلقية . لذلك قصَرَ « جرين » همه على شرح الطبيعة الإنسانية واستعداداتها الحقيقية وإظهار العلاقة بين الإنسان والظواهر الطبيعية البحتة التى تدخل فى محيط تجاربه

ولكن لكى نفهم طبيعة الإنسان على وجه الحقيقة ، يلزمنا أولاً أن نفهم ماهية شعورنا ، لأن حقيقة شعورنا هى أولى الحقائق التى نؤمن بها ولا نشك فى وجودها

أما شعورنا فى نظر « جرين » فهو فى جوهره شعور بالذات ؛ وليست العمليات العقلية — حتى البسيط منها كعملية الإدراك الحسى — مجرد تغير ، بل شعور بتغير من نوع ما . أى أن « الخبرة » الإنسانية بالإجمال ليست مجرد أحداث طبيعية أو عقلية ، بل هى إدراكات لهذه الأحداث . وما ندركه من الأشياء ليس حقائق مجردة ، بل حقائق معقولة يمكن تمييزها . بعبارة أخرى نحن ندرك وحدة مركبة من علاقات ونسب مختلفة ، لها وجود فى حياتنا الشعورية التى تحتوى النفس الشاعرة (العقل) كما تحتوى العناصر التى تتألف منها الأشياء المدرَكة . وبفضل الشعور تجتمع العناصر الآنفة الذكر فى عملية عقلية واحدة

نطلق عليها اسم عملية الإدراك الحسى .

من هـذا يتبين أن العلم يقتضى دائما وجود عمل للعقل أو النفس الشاعرة ؛ وأن فعل العقل ليس بالأمر المتغير الذى لا يتبع نظاماً خاصا ، ولا بالأمر العرضى . يؤيد ذلك أننا دائماً نستطيع التفرقة بين ما هو حق وما هو باطل ، وبين ما هو حقيق وما هو وهمى ؛ كما يؤيده وجود العلوم .

غير أن هذا يقتضى فى نظر « جرين » أن « الحقيقة » التى نعلمها إنما هى حقيقة معقولة ، أو عالم معقول ، أو بعبارة أخرى عالم روحى ؛ وأن هذا العالم الروحى لا يمكن تفسيره إلا بالإضافة إلى « مبدإ روحى أو علة روحية تجعل وجود العلاقات والنسب الآنفة الذكر أمراً ممكناً ، غير متأثرة هى نفسها بواحـدة من هذه العلاقات » . وذلك المبدأ أو تلك العلة عقل شاعر بذاته مطلق أزلى ، يدرك الكل الذى لا يدرك الإنسان إلا جزءا أو أجزاء منه ؛ بعبارة أخرى هو الله . ويلزم من

هذا أن للإنسان نصيباً من ذلك العقل الإلهى ، وأن هذا الجزء الإلهى فى الإنسان هو أصل الدين والأخلاق ، كما أن هذه المشاركة العقلية بين العبد وربه هى الأساس الذى يبنى عليه الإنسان اعتقاده فى الخلود ، فإن العقل الذى من طبيعته أن يشعر بذاته لا يمكن أن يُفْترض فناؤه ، بل لابد له من مشاركة الأزلى (الله) فى أزليته .

وفى الحياة الخلقية الإنسانيـة يقول « جرين » إن النظر العقلى يكشف لنا عن بعض القوى التى فينا ، وعما يترتب على وجود كل قوة من هذه القوى من التَّبِعات ، وإن الإنسان باستخدامه لهذه القوى يحقق لنفسه خيره الأعظم . أما تحقيق الخير الأعظم لأى فرد فمعناه تحقيق لأخلاق ذلك الفرد ؛ أو تحقيق للمعانى الكمالية التى فى نفسه العالية . والإنسان فى تحقيقه للمعانى الكمالية التى فى نفسه مجبور ، وجبره آت من نفسه ؛ لأن الباعث الذى يدفع به إلى إظهار نفسه الحقيقية ، أو نفسه الكاملة ، صادر عن هذه النفس ذاتها . وهـذا الجبر الصادر عن

النفس الإنسانية ذاتها ، والذى به يحصّل الإنسان خيره الحقيق ، هو بعينه « الاختيار » — أو الحرية الإنسانية . ولـكن تحقيق كمال النفس الفردية لا يكون إلا فى بيئة اجتماعية ؛ لأن الجماعة لا تكون بغير الأفراد ، كما أن الأفراد لا يصلون إلى درجة كمالهم بدون نظام اجتماعى فيه يحتفظ كل عضو بفرديته . ومن هـذه الأعضاء تتألف وحـدة اجتماعية يتمكن كل فرد فيها من إظهار مواهبه واستعداداته الخاصة . وفى مثل هذا المجتمع — لا فى غيره — يتحقق المثل الأعلى للخير الأخلاقى

برادلى [1] F. H. Bradley ١٨٤٦ — ١٩٢٤

حاول برادلى أن يضع مذهباً فلسفيا مثاليا خالياً من ذلك النوع من التحزب العقلى الذى انصبغت به فلسفة

(١) فرانسيس هربرت برادلى ، فيلسوف انجليزى ولد فى جلاسبرى فى يناير سنة ١٨٤٦ : درس فى جامعة أكسفورد وكان أستاذاً للفلسفة فيها ؛ وفى السنة التى مات فيها — أى فى سنة ١٩٢٤ حصل على لقب Order of Merit وهو أعظم لقب شرف يحصل عليه بريطانى . كان متأثراً بفلسفة هيجل على الرغم من أنه شديد النقد لها ، وتمتاز فلسفته — ككل فروع الفلسفة المثالية — بالغموض والتعقيد ، وبأنها أقرب إلى فلسفة المتصوفين من أهل القرون الوسطى منها إلى فلسفة الحديثين من أهل القرن العشرين (المترجم)

« توماس جرين » المثالية ، ولا يخفى أنه كان لهيجل من بين المحدَثين فضل السبق إلى القول بأن العالم « الحقيقى » هو العالم العقلى ، وفى هذا الرأى تبعه « جرين » . أما « برادلى » فقد رأى أن هذه الفلسفة « المثالية » لا تقل فى جمودها ولا فى تهافتها عن أكثر أنواع المذاهب المادية جمودا وتهافتاً . فتلك العظمة الكونية الظاهرة للعيان تصبح ، على مذهب هؤلاء المثاليين ، مجرد « خيال أو خداع لو أننا قلنا إنها تخفى وراءها معانى وهمية مجردة جافة ، أو طائفةً من المقولات المجردة التى لا حياة فيها » (تلك المقولات التى تعتبرها الفلسفة الهجّليةّ المثالية حقائق أولية) ، كما لو قلنا إنها تخفى وراءها حركات فى الذرات المادية بعيدة عن متناول الحس (تلك الحركات الذرية التى يعتبرها الماديون حقيقة أولية)

ويظهر أن « برادلى » لم يَرُق فى نظره البدء بالبحث فى ماهية « الشعور » كما فعل « جرين » ، لذلك جعل نقطة البدء فى فلسفته شيئاً آخر سماه بالتجربة المباشرة

أو الإدراك المباشر . ففى « الإدراك المباشر » يشعر الإنسان شعوراً مباشراً بشيئين يجتمعان معاً فى أمر واحد : فهو يشعر أولاً بأنه يدرك شيئاً ما ، ويشعر فى الوقت نفسه بوجود شىء مدرَكٍ . ثم إن « التجربة » تظهر أول ما تظهر كأنها وحدة غير متمايزة الأجزاء ، خالية من النسب والإضافات ؛ ولكنها (فى الحقيقة) وحدة تتضمن عدداً كبيرا من الأجزاء التى يكشفها النظر العقلى أو الحكم : وذلك أننا نحس أن « التجربة المباشرة » غير كاملة فى ذاتها فنفكر فيها ؛ وتفكيرنا فيها محاولة منا فى تكميلها بإدخال مميزات بين أجزائها ، وإدخالِ معان مجردة إلى عناصرها وصفاتٍ ونسب وإضافات وغير ذلك . غير أن المقولات والمعانى التى يتخذها العقل أداة فى أعماله لا تغنى ولا تجدى فى فهم « الحقيقة » الكونية فهما فلسفيا ، ولو أن لها قيمتها فى البحوث العلمية الخاصة ، إذ يتخذها العلماء أساساً لتفكيرهم

هذا ، « وإن الطبيعة التى يدرسها من يتأمل

ظواهرها ، والتي يدرسها الشعراء والمصورون طبيعة حقيقية من ناحية ما يدرك هؤلاء فيها من حساسية فياضة ووجدان ؛ وإنها لأكثر حقيقة (إذا صح هذا التعبير) من نواح كثيرة ، من تلك التي يبحث فيها العلماء الطبيعيون » : وذلك لأن المعاني التي يستخدمها العلماء الطبيعيون معان مجردة لا حقيقة لها ، كالزمان والمكان مثلا والنسبة والكيفية بنوعيها — الكيفية الأولى والثانية — والحركة والتغير والعلة والفعل والذات وما يسمونه « الشيء في ذاته » : هذه كلها معان لا تلبث — إذا تناولها العقل بالنقد والتحليل — أن يظهر تناقضها الذاتي ؛ ومن هنا صح تطبيقها على ظواهر الحقيقة لا على « الحقيقة » نفسها ، لأن الحقيقة منسجمة خالية من التناقض . على أن الظواهر الخارجية يجب ألا تعتبر مجرد أوهام باطلة — ولو أن برادلي أحيانا يصفها بهذا الوصف — بل يجب أن ننزلها منزلتها من الحقيقة .

ولكن كيف تدرك « الحقيقة » ، أو كيف يدرك

« المطلق The absolute » ؟ أما « برادلى » فيرى أن الطريق المؤدية إلى إدراك «الحقيقة» — ولو أنه فى نهايته إدراك جد قاصر — إنما هى « التجربة المباشرة » ، أو على أقل تقدير هى التجربة المباشرة فى درجة عالية من درجاتها ؛ فإن « المطلق » روح جامع لكل الإدراكات الجزئية ولكل الظواهر ومكمّل لهما . وإدراك « المطلق » — أو الإدراك المطلق — يظهر فيه ، لكن فى مستوى أرقى وعلى شكل أعم وأكمل ، ذلك الشعور المباشر ، وهو الشعور بوحدة العقل المدرِك ووجود الشىء المدرَك . وهذا الشعور من خصائص الإدراك الإنسانى المباشر .

ويلزم مما تقدم أن « الحقيقة » إدراك عقلى واحد ؛ وأن الإدراك يحتوى الحقيقة بتمامها ؛ « وأن لا وجود ولا حقيقة يخرجان عن دائرة ما نسميه عادة « بالعالم النفسى » ؛ وأن الوجدان والفكر والإرادة (أو أية طائفة تدخل تحتها الظواهر النفسية) هى وحدها مادة الوجود ؛ وأن ليس وراء هذه المادة مادة بالفعل أو بالقوة » . أما الروح

فهى وحدة الكثرة ، تلك الوحدة التى ينمحى فيها كل ظواهر التعدد . ويلزم منه أيضاً أنه لا توجد حقيقة — بل لا يمكن أن توجد حقيقة — وراء الروح ؛ وأنه بقدر ما يكون فى الشىء من الروحية يكون فيه من الحقيقة .

ويظهر أن « برادلى » يخالف « جرين » فى عقيدته فى الله ، لأن «جرين» يعتقد أن لله ذاتاً مشخصة ، فى حين يعد برادلى « المطلق » (الله) منزها عن كل معنى من معانى الشخصية التى هى معانى التشبيه . زد على ذلك أن « برادلى » ينكر نسبة الخير لله ، كما ينكر الرأى (الذى اعتنقه كل من كَنْت وجرين) القائل بأن الخلود الذاتى أو الشخصى أمر تفترضه الحياة الخلقية افتراضاً ، أو أنه معنى مستلزم من مفهومها . ولكن برادلى وجرين يتفقان فى أنهما ينكران تطور « المطلق » ، فإن المطلق لا تاريخ له فى ذاته وإن كان يجمع فى نفسه من التواريخ مالا يدخل تحت حصر .

(٦) بوزنكيت[1] B. Bosanquet ١٨٤٨ — ١٩٢٣

لعل أعظم شيء اشتهر به « بوزنكيت » في تاريخ الفلسفة المثالية البريطانية هو انتصاره للنظرية الفلسفية القائلة بأن الفكر هو البرزخ الذي يوصل الإنسان إلى « الحقيقة » المطلقة ؛ فإن « برادلي » قد بالغ في تصوير ما يقع فيه الفكر من التناقض عند ما يلجأ إلى طريقة التجريد ، أما « بوزنكيت » فيقول إن من الخطأ في تصور الماهية الحقيقية للفكر أن نعتقد أن معناه تحصيل المعاني الكلية المجردة في الذهن ؛ وهو خطأ أدى بطبيعته إلى فهم الوجود فهما خاطئاً ناقصاً . فالفكر في أرقى مظاهره وحدة منتظمة ، وليس معنى مجرداً . وبالفكر نستعين على إدراك معنى النظام في الكون ؛ فهو يحاول إدراك « الحقيقة » لا عن طريق الكليات المجردة ، أي

(١) برنارد بوزنكيت : فيلسوف انكليزي : ولد في نورثمبرلند وتعلم في أكسفورد وتتلمذ لبعض أئمة زمنه في الفلسفة أمثال ت ه جرين : كان متأثراً بفلسفة هيجل شأن كثير من مواطنيه الذين انتصروا للفلسفة المثالية ، ولكنه كان كثير التأثر أيضاً بالفيلسوف لطزه . كتب بوزنكيت في فروع كثيرة من الفلسفة لا سيما المنطق والأخلاق وما بعد الطبيعة (المترجم)

المثُل العقلية الصرفة التى تعبر عن المعانى المشتركة بين الأشياء ، من غير نظر إلى ما بينها من العلاقات ؛ بل يتصور « الحقيقة » على أنها كلٌّ ، أو مجموع أو نظام مترابط الأجزاء . بعبارة أخرى إن الكلى الذى به يحاول العقلُ إدراكَ « الحقيقة » إنما هو كلى ذاتى [1] ، لا كلى معنوى . والكلى الذاتى عند « بوزنكيت » هو فكرة الكلّ أو النظام لا المعنى الكلى .

فإذا فهمنا الفكر على هذا النحو ألفيناه مرشداً حكيما ، لا يوقعنا فى التناقض والمظاهر الوهمية الكاذبة ، بل يهدينا إلى صميم « الحقيقة » ذاتها . لا ، بل الفكر هو تجلى الحقيقة لذاتها ؛ فإن الفكر والحقيقة متضايفان مرتبطان ، بمعنى أن الفكر دائمًا إثبات شىء ما للحقيقة ، والحقيقة دائماً هى « الكلّ » الذى يسعى الفكر إلى إثبات وجوده .

---

(١) يريد بالكلى الذاتى تصور العقل لكل أو نظام مركب من أجزاء ولا يقصد به كليا من الكليات — أى معنى عاما مشتركا بين أفراد حقيقة واحدة أو حقائق مختلفة ، و « الكلى الذاتى » اصطلاح يظهر أن بوزانكيت أول واضع له وفيه من الغموض ما فيه ، والأولى ترجمته إلى « فكرة الكل » (المترجم)

أما التقابل الذى يراه الناس عادة بين الفكر — أو المنطق — وبين الوجدان ، فيعده « بوزنكيت » من أكبر ضروب السخف ومن الآراء الواهية السطحية ؛ فإن ما نشعر به من وجدان عميق أو من جاذبية حادة إزاء فكرة من الأفكار الجليلة ، أو شخصية من شخصيات رواية عظيمة أو نحو عمل فنى بديع ، إنما يقاس بما لهذه الأشياء من حظ من الحقيقة ، وما لأصولها ومصادرها من اتصال بالحقيقة . ثم إن هذا يقاس بعد ذلك بما يتجلى فى هـــذه الأشياء من ترابط منطقى ، أى بما فيها من انسجام مع الكل الذى هى جزء منه .

هذا ، و « للكل » أو « الكلى الذاتى » أثر فى تجاربنا جميعها ، ولكنه أثر ضمنى لا نشعر به . ويظهر ذلك الأثر بالفعل ونشعر به فى تفكيرنا المنطقى ؛ لأن « الكل » هو المستوى الذى نقيس به التفكير ، أعنى التفكير الذى يحركه فى نفوسنا ميلُنا الطبيعى إلى البحث وراء الصواب والحق . وفى التفكير المنطقى تظهر فكرة

النظام التى هى روح « الكل » أو روح « الكلى الذاتى » : أو بعبارة أخرى ، روح « الفردية » التى هى المحور الذى يدور حوله تفكيرنا . ومن خصائص الأحوال النفسية الراقية عند الإنسان أن فيها ينكشف انسجام الأشياء ووحدتها ؛ أى التركيب النظامى للعالم ، أعنى « المطلق » . وفى هذه الأحوال « نسمع دقات قلب المطلق » كما يقول « بوزنكيت » ، أى نكون على اتصال مباشر به ، إذ المطلق هو غاية اجتماع العقل والطبيعة .

والعقل والطبيعة متضايفان : إذ الطبيعة هى ما يتجلى للعقل ، والعقل هو ما يدرك الطبيعة أو يفسرها . ويختم بوزنكيت فلسفته بقوله : فى « المطلق » تجتمع كل خبراتنا الجزئية وتتحول صورها ، وتتألف منها وحدة تامة كاملة ، أو كلٌ كامل منتظم ، لكل شىء فيه صلة محكمة بغيره من الأشياء ؛ وإذا كان « الكل » على ما وصفنا من الإحكام والكمال فلنا أن نصف « المطلق » بأنه غائى وأنه يتحرك من تلقاء نفسه نحو تحقيق غايته .

(٧) فيكونت هولدين[١] Viscount Holdane ١٨٥٧ — ١٩٢٨

كان فى صميم فلسفته من أتباع مذهب « هيجل » أو من أتباع « المذهب المثالى المطلق » ، ولو أنه كان غير راض عن كلمة « أديالزم » (المذهب المثالى) . وقد كان يعتقد أن النقطة التى يمكن لأى فيلسوف أن يبدأ منها دون غيرها هى « الخبرة » (experience) ، وأن الخبرة تكشف لنا دائماً عن نظام معقول ، أو نظام مثالى أوسع فى محيطه ، وأعم فى صفاته من « الخبرة » ذاتها ؛ ولكنه نظام باطن فى « الخبرة » وأساس لها . ويطلق « هولدين » على ذلك النظام المثالى المعقول اسم المعرفة . وليس المراد « بالمعرفة » هنا الأشياء التى هى موضوع خبرتنا ؛ ولا

(١) ريتشارد بيردون هولدين : فيلسوف وقانونى بريطانى ولد فى اسكتلندة وتعلم فى أكاديمية أدنبرة وفى جامعتى أدنبرة وجتنجن حيث درس الفلسفة على لوطزه . حل عدة مناصب خطيرة فى الحكومة البريطانية فى أثناء الحرب العظمى وكانت له خدمات جليلة بها . وقد قصر همه بعد الحرب على الاشتغال بالفلسفة والتأليف فيها ، وفلسفته هجيلية فى نزعتها العامة ولكنها مصبوغة بالروح العلمية الحديثة . (المترجم)

مجرد عملية يستعين العقل بها على إيجاد علاقات ونسب خارجية بين ذوات الموجودات وبين نفسه؛ فان صفات الأشياء ليست بحال من الأحوال غنيةً عن المعرفة ولا عن خصائصها وفعلها؛ إذ الوجود يتضمن دائماً أن الشيء الموجود له «معنى» أو «مفهوم». أو أنه معلوم بوجه ما. وما لا معنى له لا وجود له.

نعم للمعرفة درجات مختلفة وأطوار مختلفة. واختلاف درجاتها إنما هو بمقدار ما فيها من التجريد الذى نصل إليه عن طريق مشاهدة الجزئيات والتفاصيل فى الحقائق الخارجية. وكل نوع، أو كل درجة من درجات المعرفة، له نوع أو درجة من درجات الحقيقة يقع عليه [1]. فعلوم الطبيعة والحياة والنفس مثلا تمثل درجات متفاوتة من

---

(١) يشبه بعض الشيء تقسيم أرسطو للعلوم على أساس تجرد موضوعاتها أو عدم تجردها من المادة فالعلم الألهى علم تام التجريد، وعلم الرياضة نصف تجريدى، وعلم الطبيعة ليس مجرداً أصلا؛ وذلك لأن موضوع الأول ليس فى مادة مطلقاً، وموضوع الثانى فى مادة فى الواقع ومتجرد عن المادة فى العقل، وموضوع الثالث غير متجرد عن المادة أصلا.

(المترجم)

التجريد ؛ فهى لهذا تمثل درجات مختلفة من المعرفة ومن الحقيقة . ولكن درجات كل من المعرفة والحقيقة لها منزلتها من النظام العام للمعرفة الإنسانية ، وفيه تظهر العلاقات المتبادلة بين الاثنين . فالحقيقة هى « الكل » أو المجموع ؛ ولكن قصور العقول الجزئية الإنسانية ، وما جرت به عادتها من التفرقة بين العقل المدرِك والأمور المدرَكة (أى بين الذات والموضوع) من العقبات التى تحول دون إدراك ذلك « الكل » فى كليته على الوجه الأكمل .

فالعلم الكامل إذن هو العلم التام الشامل : الذى تمامه وشموله من ذاته : والذى فيه تنمحى كل تفرقة بين العالِم والمعلوم — الذات المدرِكة والموضوع المدرَك — وبين الكلى والجزئى . وهو بهذا المعنى يخالف « الخبرة » لأن « الخبرة » تجمع فى نفسها كل العناصر المختلفة التى يمكن تمييزها فيها ؛ أى أن العلم ليس مجرد إدراك العلاقات والنسب بين الأشياء ، بل هو شىء أكثر من ذلك ؛

هو هيئة منتظمة من المعرفة الذاتية لا تفرقة فيها بين العالِم والمعلوم .

قد ظهر إذن أن فرض وجود هذا النوع « من المعرفة المثالية » ، أو المثل الأعلى للمعرفة التى تتخلل كل « خبرة » من خبراتنا ، أساس لا بد منه فى فهمنا للعالم ؛ لأن المعرفة لو فسرت بهذا المعنى الواسع ، ولو روعى فيها ذلك الكمال المثالى السابق الذكر ، لما كانت أساساً للحقيقة فحسب ، بل لما غايرت «الحقيقة» فى شىء . بعبارة أخرى ، ليست المعرفة حادثة من الحوادث ، إلى جانب الحوادث الأخرى التى تقع فى الكون ، بل هى الكون بأسره الذى يحتوى جميع ما يقع من الحوادث .

(٨) رافيسون موليان[1] **Ravaisson Mollien ١٨١٣ — ١٩٠٠**

كان رافيسون موليان من الذين أخذوا بنصيب

(١) فيلسوف وعالم آثار فرنسى ، ولد فى نامور فى أكتوبر سنة ١٨١٣ وتتلمذ لشلنج فى جامعة ميونخ . وكان أستاذاً للفلسفة فى جامعة رن ومن المناصب التى شغلها أيضاً منصب مدير قسم الآثار فى متحف اللوفر (المترجم)

وافر فى إحياء الفلسفة المستندة إلى فكرة « الفاعلية الروحية » وإصلاحها : تلك الفلسفة التى وضع أسسها فى فرنسا « مين دى بيران » (١٧٦٦ — ١٨٢٤) ؛ والتى كانت قد ركدت ريحها زمناً طويلا من بعده لإغفال الفلاسفة أمرها . ويعتقد رافيسون أن « الطبيعة » فى جوهرها روح أو فاعلية روحية ، وأن الفاعلية الروحية ليست مجرد وظيفة أو صفة من صفات الكون ؛ بل هى الكون بعينه . فإنَّ « أن تفعل » معناه « أن تكون » . « وأن تكون » معناه « أن تفعل » . والفكر هو هذا الفعل الروحى . لأن الإرادة (التى بها يتبين الفعل واتجاهه) . والفكر (الذى به تتمثل صورة الفعل) شىء واحد أو عمل واحد . وغاية الفكر التأليف بين العناصر المختلفة التى تدخل إلى (خبراتنا) ، وإبراز هذه (الخبرات) فى صورة ملتئمة الأجزاء لها وحدة معنوية خاصة . والمعرفة فى أخص صفاتها كالفن ، لأن المعرفة وليدة الفكر وقدرتِه على الإبداع والتركيب . فالعلم بحقيقة

الكون إذن، من غير استعانة (بمقولات روحية)، ضرب من المحال. ألا ترى إلى علوم الحياة قد اضطُرت — كما بيَّن ذلك برنارد (١٨١٣ — ١٨٧٨) إلى دراسة كل عضو من أعضاء الكائن الحى على أنه جزء منه، ولم تدرس هذه الأعضاء فى عزلة عن مجموع الكائن. ما معنى هذا إلا أن هذه العلوم قد افترضت مبدأ الغائية ولم تستطع أن تمضى فى دراستها بدونه؟ وليست العلوم الطبيعية بأسعد حظا من العلوم الحيوية، فإنها لا تختلف عنها اختلافا جوهريا من هذه الناحية؛ وذلك لأن ظواهر الكائنات غير العضوية، أو غير الحسية، تختلف فى الدرجة، (أى فى القوة والضعف، أو الزيادة والنقص) لا فى النوع، عن ظواهر الكائنات الحية أو الشاعرة. فالسكون مثلا الذى هو صفة من أخص صفات الكائن غير الحى إنما هو ضرب من ضروب العادة، أو قل هو فساد وضعف فى الإرادة: ولا يقدر على تكوين العادة سوى الأرواح.

ويختم رافيسون موليان فلسفته بقوله إن الجزء

المادى من الكون نتاج ثانوى لله ، تولد عن انتشار الروح الإلهية وانقسامها . فإن الله هو المبدأ الأول للنظام والانسجام فى الكون ؛ وقد خلق الله المادة بكل ما فيها من صفات النقص لكى تنبعث الحياة فيها انبعاثاً جديداً تستعيد به كمالها ، فإن الكمال دائما يفترض وجود النقص .

(٩) رينوفييه [1] C. Renovier ١٨١٥ — ١٩٠٣

حاول رينوفييه أن يمزج المذهب الفلسفى المعروف بمذهب الواقع أو (المذهب الوضعى) بالمذهب الآخر المعروف (بالمذهب المثالى) مستعيناً فى ذلك المزج بمذهب ثالث هو (مذهب الظواهر) . ذلك أنه كان يرى أن ظواهر الأشياء وحدها هى كل ما لنا سبيل إلى معرفته ، أو إدراكه إدراكاً مباشراً ، وأنها وحدها المادة

(١) تشارلس برناردر رينوفييه : فيلسوف فرنسى : بنى فلسفته على أساسين : كراهيته لكل شىء يقال إنه لا يمكن معرفته ، واعتماده على ما يصل إليه بإدراكه الشخصى ، ولذلك يسلم بمذهب كنت فى جملته وينكر ما يسمى « بالشىء فى ذاته » كما ينكر الروح و « المطلق » وما أشبه ذلك : وهو يفضل الإلحاد على أى مذهب من مذاهب المؤلهة يصور الله كما تصوره الأديان .
(المترجم)

التى نعتمد عليها فى هذه المعرفة . وللظواهر عند رينوفييه ناحيتان : الناحية الأولى من حيث ما تظهر لنا ، والثانية من حيث ما هى مظاهر لشىء من الأشياء . فمن الخطأ أن نعزل إحدى هاتين الناحيتين عن الأخرى ، أو نعتبرها مستقلة عنها ؛ أى من الخطأ أن نعتبر ظواهر الأشياء كما لو كانت حقائق مستقلة فى ذاتها ، غنية عن العقل المدرِك لها ، أى غنية عن ظهورها أمام شخص ما يدركها فى « خبرة » من خبراته . هذا بالفعل ما قال به الواقعيون ، وعليه انبنى فساد مذهبهم . ومن الخطأ أيضاً أن نعتبر الظواهر كما لو كانت هى و (الخبرة) شيئاً واحداً ، من غير ما إشارة إلى موضوع من الموضوعات (شىء من الأشياء) كأنها ليست مظاهر للأشياء . وهذا بالفعل ما قال به المثاليون ، وعليه انبنى فساد مذهبهم . فيجدر بنا إذن أن نعتبر الظواهر فى وحدتها أو فى جملتها — أى يجدر بنا أن ننظر إلى ناحيتيها على السواء . ولو فهمنا الظواهر بهذا المعنى لحقّ لنا القول بأن منها

يتكون « الوجود » ولأصبحنا ولا حاجة بنا إلى الكلام عن الشيء في نفسه (أو الشيء بالذات الذي يقول به الواقعيون) ، أو الكلام عن أي ذات مدركة مستقلة في وجودها عن الخبرات التي تربطها بالظواهر (كما يقول المثاليون أو العقليون) .

ومثل هذا الرأي لا يجعل الوجود مجرد أمر عقلي بحت ، وليد العقل الإنساني المتغير المتقلب ؛ لأن الظواهر الكونية لها قوانينها — أو بعبارة أخرى إن بينها من الروابط والنسب المطردة المتبادلة ما يكسبها صفتي الدوام والنظام . فالظواهر كلها مثلا تخضع لبعض المبادىء الأولى ، أو المقولات التي هي النسبة والعدد والأين (المكان) والمتى (الزمان) والكيف و الصَّيْرورة والعلّية و الغائية والفرديه . ثم هي تخضع من ناحية أخرى للقوانين الخاصة المختلفة الأنواع التي تستنبطها العلوم الجزئية .

غير أن (رينوفييه) قال بعد ذلك في بعض كتبه

المتأخرة بوجود أشياء أرقى فى درجة تركيبها، وأبعد عن أن تكون مجرد مجموعات منتظمة من الظواهر. وهذه هى الكائنات الروحية التى أطلق عليها لينتز اسم الذرات الروحية: وهاك نص عبارة رينو فيه: «إذا ظهرت الحرية فى كائن ما. فان هذا الكائن، مهما تعددت صِلاته وعلاقاته بالكائنات الأخرى، يصل بفضل ما فيه من هذه الحرية إلى درجة راقية من الوجود الذاتى، أو الوجود الفردى، لا يضارعه فيها مضارع. فما كان قبلُ يمكن تمييزه عن غيره فحسب، يصبح الآن منفصلا مستقلا؛ وما كان بالأمس نفْسًا فحسب، يصبح اليوم نفسًا قائمة بذاتها، أو ذاتًا أو جوهراً ....، أو فرداً. وأرقى الأنواع فى الفردية هو الإنسان أو الشخصية الإنسانية» زد على ذلك أننا يجب ألا نقصر همنا على العلم بالمقولات والقوانين الجزئية إنْ كانت غايتنا أن ندرك الوجود فى جملته على وجه أتمّ وأشمل. فيجب مثلاً أن نفترض صدق قانون التناقض، كما يجب أن نحتمى فى مبدإ حرية

الاعتقاد تحت تأثير ما توحى به إلى كل منا شخصيته الكاملة . وقد كان « رينو فييه » يعتقد أن بين الإنسان والعالمَ نوعاً من الانسجام بفضله يخضع العالم لمطالب الإنسان الخلقية .

ويظهر مما تقدم أنه ربما كان الأوْلى بنا أن نَعُدَّ فلسفة « رينو فييه » ضرباً من ضروب الفلسفة المثالية النقدية أو المذهب الروحى الذرى (الذى هو مذهب ليبنتز) ، من أن ندخلها تحت المذهب (المثالى المطلق) وألا نفصله — فى مختصر كهذا — عن أمثاله من الفلاسفة الفرنسيين المثاليين الذين ذكرناهم — أعنى « رافيسون » و « لاشلييه »

(١٠) لاشلييه (١) J. Lachelier ١٨٣٢ — ١٩١٨

بدأ لاشلييه الفلسفة النقدية التى وضع أساسها

(١) جول لاشلييه فيلسوف فرنسي ولد ومات فى « مونتنبلو » . من أكبر المحدثين أثراً فى الفلسفة الفرنسية وأستاذ كبار الفلاسفة الفرنسيين فى العصر الحاضر . وأهم نقطة فى مذهبه بحث الشروط التى يجب توفرها لكى نحكم بوجود العالم كما يظهر لنا فى إدراكنا له : أى باعتباره موضوعاً لتفكيرنا . ألف فى المنطق وعلم النفس وفلسفة ما بعد الطبيعة وله فى كل منها آراء خاصة (المترجم)

الفيلسوف كنْت ، وهى الفلسفة القائلة بأن العلماء يدركون العالم المحسوس ويفسرون ما فيه من النظام أو الترتيب بواسطة طائفة من الصور العقلية والمقولات . وأن القوانين الطبيعية التى يستنبطها هؤلاء العلماء إنما كانت صادقة على الإطلاق لأنها يجب أن تتفق وطبيعة العقل الإنسانى الذى هى وليدته . ولكن بينما يفترض « كنْت » أن العقل الإنسانى يستخدم بعض صوره ومقولاته ويطبقها على ما يصل إليه من الإحساسات التى هى مادة غُفْلٌ مستقلة فى وجودها عنه ، يقول لاشلييه إن العقل يخلق العالم المحسوس برمته خلقاً ، وإنه لا وجود لحقائق مستقلة عنه يلزمه أن يتكيف بها . بعبارة أخرى يعتقد لاشلييه أن العقل وحده هو الحقيقة التى ليس وراءها حقيقة . نعم إن العالم المحسوس قد يبدو لكل إنسان أنه غنى عن الحس ، ولكن يرجع السر فى ذلك إلى أن العالم المحسوس موضوع لإدراك عقل شاعر ، وذلك العقل هو الذى يعطى العالم صفة العينية أو الشيئية

عند ما يتخذه موضوعاً لتفكيره : وهذا يمنع من اعتبار العالم مجرد حالات نفسية ناشئة عن الإدراك الحسّى . فالعقل إذن هو الذى يعطى الظواهر الطبيعية والعقلية عينيتها وذاتيتها ، لأنه يؤلف منها حقائق منتظمة ، فيحول بذلك دون عدها أموراً نفسية اعتبارية . أما الفكر فيدلك على حقيقته وجود عالم لا يفسره سوى الفكر نفسه . ويدل وجود الحساسية على أن الفكر شىء أكثر من مجرد العقل ، فإن الفكر — بواسطة فعل الإرادة — يعطى بعض الأشياء كالزمان والمكان صفات الأمور المحسوسة . والحقيقة أنّ لاشليه يفرق بين ثلاث درجات من الفكر : الفكر فى درجته الأولى ؛ وهو عقلى محض ينظر إلى الأشياء كما لو كانت خاضعة لقوانين عليّة آلية ؛ والفكر فى درجته الثانية يتخذ الجزئيات موضوعاً له ويبرزها إلى عالم الحس فى مكان ما ويفترض وجودها ، مستعيناً فى ذلك بفعل الإرادة . وهذه الجزئيات صور (لتلك المعانى العقلية المجردة)

تحدُّها وتضبطها فكرة الغاية . والفكر فى درجته الثالثة حرٌ طليق مدرك لذاته . ويذكر لاشلييه بعد ذلك صلة مراحل الفكر الثلاثة بالعلم والفن والدين ؛ فالعلم يمثِّل الفكر فى درجته الأولى ، والفن يمثله فى درجته الثانية ، والدين يمثله فى درجته الثالثة . غير أن لاشلييه لم يقصد بذلك أن درجات الفكر تمثل ثلاث مراحل متعاقبة تعاقباً زمانيًا ، بل قصد أنها ثلاث نواح أو ثلاثة وجوه للفكر واقعة فى زمان واحد : أى أن الوجود « ليس فى بادئ أمره ضرورة عمياء ، ثم يصبح إرادة خاضعة على الدوام لهذه الضرورة ، ثم يصير فى نهاية أمره حرًا طليقاً يشعر بالضرورة بوجود الحالتين السابقتين : ولكنه حرية كله من حيث إنه موجد لنفسه ، وإرادة كله من حيث إنه شىء حقيقى ذاتى ، وضرورة كله من حيث إنه عقل مدرك لنفسه »

والله فى نظر لاشلييه هو العقل الكلى : والدين هو شعور الفرد بافتقاره إلى ذلك العقل الكلى

(١١) كروس[1] B. Croce ولد سنة ١٨٦٦

يعد « كروس » فى طليعة الفلاسفة المثاليين فى إيطاليا فى العصر الحاضر، وتتفرع فلسفته فى « الروح » عن نظرية أوغسطين وديكارت ، وهى النظرية القائلة بأن أكثر ما نوقن بوجوده من الأشياء حالاتنا العقلية الشعورية . وهو يعتقد — كما يعتقد المثاليون من الألمان — أنه لا حاجة بنا إلى افتراض حقيقة أخرى غير هذه الحالات . ولكن الحقيقة الروحية فى نظره تحتوى أكثر مما يقع فى محيط العقول الجزئية من التجارب ؛ لأنه يفترض — كما يفترض أصحاب المذهب المثالى المطلق — وجود عقل كلى إلى جانب العقول الجزئية ، أو روح عامة منبثة فى العقول الجزئية جميعها . وهذه

(١) بندتو كروس : فيلسوف إيطالى جمع إلى العلم بالفلسفة العلم بالأدب والتاريخ والفنون الجميلة ، وقد جاءت فلسفته صورة جامعة لهذه العناصر كلها . وأخص فرع من فروع الفلسفة عرف به كروس فلسفة الروح التى يقسمها إلى علم الجمال والمنطق وما يسميه فلسفة السلوك (يعنى بذلك الأخلاق والاقتصاد)

(المترجم)

الروح ، بالرغم من تخللها سائر العقول الجزئية ، ليست بهذه العقول كلها مجتمعة

ولكن بينما يعتقد هيجل وأتباعه أن أسلوبهم الفلسفى الخاص (المعروف بالأسلوب الحِوارى Dialectic) الذى به يبحثون فى طبيعة العقل الكلى ، أسلوب منطق بحت ليست له صبغة زمانية : (ولو أن هيجل نفسه لم يمكنه أن يتحاشى التعبير عما يفيد أن تفكير العقل الكلى أيضاً واقع فى الزمان) ، يقرر « كروس » فى شىء من الجزم والوضوح ، أن الروح العالمية حركة واقعة فى الزمان ، وأن الوجود والتاريخ الكونى شىء واحد (كما أن الوجود هو الفلسفة أيضاً ، إذ لابد من اعتبارهما كذلك فى مذهب فلسفى كهذا) . أما أنَّ الوجود هو التاريخ الكونى فلأنه دائم التغير ، دائم الفعل ، دائم الخلق . ولهذا يشبه « كروس » من هذه الناحية « برغسون » و« وليم جيمس » لأنهم جميعاً ينكرون وجود «مطلق» لا يتحرك ولا يتغير ، أو بعبارة أخرى ينكرون وجود

« عالم جامد » ، وُجِدَ كاملا وسيظل إلى الأبد على كماله . ففى الكون حركة فعل تجول فى دوائر لا مبدأ لها ولا نهاية ، غير أننا فى قدرتنا أن نميز بين بعض وجوه تلك الحركة الروحية ومظاهرها أو عواملها ، وإن كنا لا نستطيع فصل أحد هذه المظاهر عن الآخر : فيمكننا أولاً أن نميز بين الفعل الروحى فى دائرته النظرية والفعل الروحى فى دائرته العملية . بل يمكننا أن نفرّق بين شيئين مختلفين فى كل من هاتين الدائرتين ؛ ففى الدائرة النظرية يفرّق « كروس » بين الإدراكات الذوقية والتصورات ، لأنه يعرّف الإدراك الذوقى بأنه عملية بها يخلق العقل مادة التفكير ، ويقول إن أكمل مِثال له الإلهام الذى به يخلق الفنان مادة فنّه ، لأن عقل الفنان لا يستمد مادته من العالم الخارجى (كما يعتقد الناس عادة) بل هو يُبرزُ أو يخلق إدراكاته الذوقية خلقاً . ثم يأتى بعد ذلك الإدراك العقلى أو التفكير فيعمل فى هذه الإدراكات الذوقية ويكشف ما بينها من نسب ، أو

ما فيها من عناصر عامة مشتركة . والحقيقة أن الصور العقلية (الأفكار) باطنة فى الإدراكات الذوقية ، وأن النوعين لايمكن فصل أحدهما عن الآخر ؛ فإن الإدراكات الذوقية بدون الأفكار عمياء ، كما أن الأفكار بدون الإدراكات الذوقية جوفاء . ومع ذلك فللصور العقلية أو الأفكار شأن خاص ، وهى أمور تشترك فيها العقول أو الأرواح جميعها ، وبها يحصل التفاهم بين هذه العقول أو الأرواح . فهى إذن عامة لأنها مظهر من مظاهر الروح الكلى الذى يتخلل سائر العقول الجزئية الإنسانية

أما الموضوعات التى يتناولها التفكير النظرى فهى على الدوام من خلق هذا التفكير ، بل الحقيقة أن عملية التفكير وموضوع التفكير والتمييز بين الاثنين ، كلها نواح مختلفة لشىء واحد هو الإدراك فى جملته . والتمييز بين العالم العقلى والعالم المادى الذى يبدو لنا كأنما يتكوّن من أعيان مستقلة فى وجودها ، إنما هو من فعل العقل لا غير ، أى من فعل عملية التجريد

وتنحصر الناحية العملية من فعل الروح بالضرورة فى الإرادة ، لأن الأفعال الطبيعية لا وجود لها فى عالم روحى . والناحية العملية مفتقرة أبداً إلى الناحية النظرية لافتقار الإرادة إلى العلم . ويفرّق كروس بين اتجاهين فى الحياة العملية ، اتجاه نحو تحصيل النافع ويسميه الفعل الاقتصادى ، واتجاه نحو تحصيل الخير ويسميه الفعل الأخلاقى . والاتجاه الأول اتجاه فردى أنانى ، والثانى اتجاه عام إيثارى . غير أن هذين الاتجاهين غير منفصلين كما أن العلم الذوقى والعلم النظرى غير منفصلين — بل يعبران عن ناحيتين مختلفتين لشىء واحد ، بمعنى أن كل فعل من الأفعال أنانى إيثارى معاً

(١٢) جنتل[1] G. Gentile ولد سنة ١٨٧٥

يتخذ جنتل التربية وسيلة إلى الوصول إلى فلسفته ،

(١) جيوفانيى جنتيل : فيلسوف وسياسى إيطالى : درس الأدب والفلسفة فى بلرمو وعين أستاذاً للفلسفة فى روما . ويعد جنتل من أكبر أنصار المذهب الفاشستى ؛ عين وزيراً للمعارف فى إيطاليا فى أوائل عهد السنيور موسولينى ، وكان من أكبر همه فى وزارته إصلاح نظام التعليم ==

لأن التربية فى نظره عبارة عن تكوين للفرد ينتهى به إلى الفلسفة التى هى أرقى مرتبة من مراتب الشعور بالذات ، والشعور بالذات عنده هو الحقيقة التى ليس وراءها حقيقة ، وذلك لأننا لا نقول بوجود أى شىء على سبيل القطع سوى شعورنا بذواتنا ، ولأننا نجد فى ذلك الشعور الذاتى الغَنَاء عندما نرجع إليه فى تفسير معنى الحقيقة ؛ فإن الحقيقة يكفى فى تصورها تصوراً كاملاً أن يقال عنها إنها ذلك الشعور الذاتى . أما الشعور الذاتى ، أو الشعور بالذات فى اصطلاح « جنتل » فهو العقل أو الروح . وللعقل فى مذهبه وحدة لها من الإحكام والارتباط أكثر مما لها فى نظر « كروس » الذى جعل للعقل أربع درجات مختلفة ، أو أربعة مظاهر لكل مظهر منها فعل خاص به كما سبق . ولهذا ينكر « جنتل » كل رأى يعتبر العقل أو الشعور مقسماً إلى مثل هذه الأقسام ، ويقرر أن للشعور وحدة شعورية

= الدينى وحث المعلمين على دراسة النمو العقلى للأطفال لأن الغاية من التربية عنده هى تكوين الشخصية (المترجم)

كاملة . أما التميز الذى لا مناص منه بين العاقل والمعقول أى بين الذات المدرِكة والشىء المدرَك — فليس من العقبات التى تمنع « جنتل » من المضى فى فلسفته ؛ فإن العاقل والمعقول يجتمعان معاً فى العقل فى حالة شعوره بنفسه ، إذ العقل من هذه الحالة ذاتٌ مدرِكة فى الوقت الذى هو فيه موضوع مدرَك : أو بعبارة أخرى هو عاقل فى الوقت الذى هو فيه معقول . وليس كلٌ من العاقل والمعقول فى هذه الحالة جزءاً من العقل ، بل العقل بأكمله . ويلزم من هذا أن كل معلوم ، أو كل ما يتعلق العلم به هو والعقل الذى يدركه شىء واحد : أى أن كل معلوم يصبح — بتفكير العقل فيه — عقلاً أو شعوراً ، لأن العقل لا ينفك أبداً عن المعقول . « فكل موجود هو ما هو بفضل تفكير العقل فيه » ؛ وتفكير العقل فى أى شىء هو نفسه تفكيره فى ذاته وتحقيق لها . وكما أن كل عقل جزئى ، أو كل روح ، يشعر بذاته فى كل حالة يدرك فيها شيئاً من الأشياء :

أى كما أن شعور العقل الجزئى بذاته داخل فى كل إدراك من إدراكات ذلك العقل ، كذلك العقل الكلى — أو الروح الكلى ، يدخل شعوره بذاته فى شعور كل عقل جزئى بذاته : أى أن العقول الجزئية حالات أو مظاهر للعقل الكلى الذى يخلق العالم ، والذى هو العالم نفسه

وللإدراك[١] (سواء أكان جزئيا أو عالميا — أى سواء أكان لعقل جزئى أو للعقل الكلى) ناحيتان : ناحية العقل المدرِك — الذات ، وناحية الشىء المدرَك أو الموضوع . ولا تنفصل أبداً إحدى هاتين الناحيتين عن الأخرى انفصالاً حقيقيا ، وإن كان يمكن التمييز بينهما عقلاً

وأهم ما يبحث فيه الفن فى نظر « جنتل » الإدراك من ناحيته العقلية ، وأهم ما يبحث فيه الدين هو الادراك من ناحيته الموضوعية ، أما الفلسفة فتبحث فى الناحيتين

(١) أظن أن أوفق ترجمة لكلمة « experience » كما يستعملها جنتل فى كلمة إدراك بدلا من كلمة خبرة أو اختبار أو تجربة (المترجم)

على السواء — أى أنها تبحث فى الشعور الذاتى (شعور الإنسان بذاته) أو هى تبحث فى الوجود جميعه . وعلى هذا يعتبر « جنتل » الفلسفة صورة كاملة يجتمع فيها الفن والدين ويلتئمان . فالفلسفة تعبّر عن الوجود بتمامه — أو الواقع بتمامه — أو الروح . والفيلسوف لا يبحث عن الوجود أو يفكر فى الوجود فحسب . بل هو إلى حدّ ما يخلقه خلقاً

(١٣) رويس[1] J. Royce ١٨٥٥ — ١٩١٦

يعد رُويِسْ أشهر فيلسوف أمريكى من أتباع المذهب المثالى ، وتشبه فلسفته من بعض وجوهها الفلسفة المثالية المطلقة التى قال بها « برادلى » . بدأ رويس

(١) فيلسوف أمريكى : درس الفلسفة على « لُطزَه » كما درس على « وليم جيمس » وتشارلس بيرس . كان أستاذاً للفلسفة فى جامعة هارفارد سنة ١٨٩٢ ، وكان واسع الاطلاع عالما وأديبا وفيلسوفا . وقد ألف فى علوم مختلفة منها الرياضة (من ناحية اتصالها بالمنطق) ، وفى علم النفس والأخلاق والاجتماع وتاريخ الأدب والنقد الأدبى والفلسفة . وتشبه فلسفته فى كثير من نواحيها فلسفة برادلى لأن الاثنين من المدرسة « المثالية » ؛ كما يشبه برادلى أيضاً فى غموض تفكيره والتواء معانيه واستعماله كثيراً من الاصطلاحات الفلسفية فى غير مفهوماتها المتعارفة . (المترجم)

فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعانى الجزئية ، فقال إنها ليست مجرد صور ذهنية فى العقل ، بل إن كل فكرة تتضمن ، بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية ، نوعاً من الفعل ؛ أى أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات . وللفكرة عنده معنيان[1] ، معنى ظاهر وآخر باطن ، فمعناها الباطن هو الغاية التى تحققها الفكرة ، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شىء خارج عنها . غير أن ذلك الشىء الذى يدل عليه المعنى الظاهر للفكرة ليس حقيقة ذاتية مستقلة عن إدراك العقل لها : ولهذا يقول « رويس » إنه لكى يرتبط المدلول الخاص للفكرة بالفكرة نفسها ، يلزم أن يكون بينهما عنصر مشترك . ويستنتج من هذا أن حقيقة أى شىء تدل عليها فكرة من الأفكار هى تحقيق المعنى الباطن الذى تنطوى عليه تلك الفكرة ، ويلزم منه أيضا أن تحقيق الغاية التى ينطوى عليها باطن فكرة

(١) وهما غير المفهوم والماصدق اللذين يتكلم عنهما المناطقة ، إذ المفهوم دلالة اللفظ على معناه ، أو الصفات التى يتألف منها معناه ، والماصدق الدلالة للفظ على الأفراد التى يصدق عليها اللفظ (المترجم)

من الأفكار — أى تحقيقها فى إدراك من الإدراكات — يكوّن فى نظر « رويس » حقيقة الشيء الذى هو موضوع هذه الفكرة . أما أن الغاية من الشيء قد تحققت بالفعل أو لم تحقق فأمر يُرجَع فيه إلى الفكرة ذاتها ، لأن الفكرة — بهذا المعنى — تحمل فى نفسها الغاية المقصودة منها ، كما تحمل فى نفسها إرادتها

وقد انتهى هذا الأسلوب من البحث « برويس » إلى القول بأن الفكر حياة شعورية ، وأن فى هذه الحياة أفكاراً ، وأن كل فكرة منها ترمى إلى غاية ، وأن الغايات التى ترمى الأفكار إلى تحقيقها تتحقق بالفعل ، أو « تتجسّم » فى الأشياء الخارجية التى تدل عليها الأفكار . فالوجود « معناه الظهور فى العالم الخارجى بما يعبر عن المعنى الباطن الكامل الذى تتضمنه وحدة فكرية منظمة » ، لأن الحقيقة بمعناها الكامل يجب أن تتحقق فيها معانى الأفكار جميعها . ولهذا يلزم أن نفترض أن المعانى الجزئية (الأفكار المتناهية) داخلة فى

هذه الوحدة الفكرية المنتظمة الكاملة ، وأن الغايات التى ترمى إليها هذه الأفكار مندرجة تحت غاية واحدة جامعة لها كلها — تلك الغاية التى لا يحققها سوى الوجود بأسرة

ويحتوى الشعور الكلى (أو الأدراك الكلى Absolute experience[1]) أيضاً الشىء الكثير مما لا وجود له فى الحالات العقلية الجزئية ، ولكن « رويس » لم يقصد من هذا أن أفراد الأنسان (العقول الأنسانية الجزئية) غارقة أو مندمجة فى « المطلق » (العقل الكلى) لأنه يقول إن كل عقل إنسانى محتفظ بذاتيته بشكل ما ، أى أن كل إنسان — فى نفسه —

---

(١) تستعمل كلمة experience (خبرة) فى علم النفس بمعنى الشعور أو أى حال من حالات الشعور واقعة فى الزمان — ولكن بعض الفلاسفة الحديثين لاسيما برادلى ورويس يستعملونها فى معنى غامض كل الغموض ويفسدون المعنى الأصلى للكلمة كل الافساد : فهم يتكلمون مثلا عن Absolute experience (الخبرة المطلقة) ويقصدون بذلك حالة عقلية خارجة عن حدود الزمان ، وكان الأولى بهم أن يستعملوا كلمة العقل أو كلمة الادراك بدلا من كلمة « الخبرة »

(المترجم)

مظهر من مظاهر الإرادة المطلقه ، أوالإرادة الإلهية : أو هو صوت يعبر عن معنى من معانى هذه الإرادة : وبذلك يكوّن كل فرد من أفراد الإنسان جزءاً خاصا من « الكل » الذى لا يضارعه فى الوجود مضارع .

كذلك لم يبطل « رويس » معنى الزمان من حيث علاقته بالمطلق (العقل الكلى) بأن استعاض عنه معنى الأزلية الذى يختلف كل الاختلاف عن معنى الزمان . نعم قد استعمل كلمة الأزلية ، ولكنه قال إن الأزلية هى إدراك « المطلق » للزمان بأسره دفعة واحدة فى آن واحد ، كما يدرك الإنسان النغمة الموسيقية العامة إدراكاً آنيا بعد سماعه طائفة متتالية من النغمات .

وتسترعى فلسفة رويس الأخلاقية نظر الباحث فيها بوجه خاص ، وذلك لما تعتمد عليه من أساس جديد لم يُسْبَق إليه ، وهو « الإخلاص لمبدإ الإخلاص » . أما الإخلاص فيعنى به تفانى المرء فى خدمة مبدإ من المبادىء يعتبره فوق الاعتبار النفسى ؛ فإن كان إخلاصه

لهذا المبدإ لا يحول بينه وبين احترامه لغيره من الناس الذين يخلصون أيضاً لمبادئهم ؛ بل على العكس يدفعه إلى العمل معهم ومؤازرتهم كلما وجدت روح الإخلاص إلى نفسه سبيلاً ، فانه يكون قد أخلص ، لا لمبدئه الخاص فحسب ، بل لمبدإ الإخلاص من حيث هو . هذا هو « الإخلاص لمبدإ الإخلاص » الذى يرجو رويس أن يذيع وينتشر فتتحقق بذيوعه وانتشاره « الجامعة الإنسانية الكبرى » ويزول بفضله كل شقاق وعداوة بين الأمم .

(١٤) هكنج W. E. Hocking ولد سنة ١٨٣٢

لم ينته هُكِنج بعد من مذهبه الفلسفى الذى يصفه بأنه مذهب « تصوفى واقعى » ، بل لا يزال جادا فى تهذيبه . ويحتوى هذا المذهب ، إلى جانب ما وصفه به المؤلف من أنه تصوفى وواقعى ، عناصر أخرى مستمدة من الفلسفة المثالية والفلسفة الطبيعية والفلسفة العملية ؛

بل ربما كان العنصر المثالى أكثر هذه العناصر غلبة عليه . ومما يشير إلى ذلك عبارة « هكنج » نفسه ، تلك العبارة التي يقول فيها : « إن الفلسفة المثالية جوهر الفلسفة وروحها أكثر منها أسلوباً خاصا من أساليب التفكير الفلسفى »

وربما كان من أهم أجزاء فلسفة « هكنج » رأيه فى الإدراك الحسى وقوله إنه حلقة الاتصال بين النفوس البشرية الكثيرة ، وإن بواسطته نعرف غيرنا من النفوس البشرية الأخرى معرفة مباشرة ، لا ، بل نعرف الله : « جلست ذات يوم أنظر إلى صديق لى مفكراً فى العزلة التى بيننا ، وقلت فى نفسى يا تُرى لِمَ خُلِقْنا بحيث لا أرى منك أيها الصديق ، عندما أنظر إليك ، إلا حجاباً يسترك عنى ، فلا أستطيع أن أراك « نفسك » أبداً ! أليس حجابك هـذا سوى جزء متحرك من ذلك الحجاب الذى يختفى وراءه عالمى ؟ هأنذا كذلك حجابٌ لك ، فكل منا ينظر إلى أخيه من وراء حجاب . ليتنى أستطيع

أن ينفذ عقلى ، ولو لحظة ، إلى عقلك فنلتقى دون أن يحول بيننا حائل ! وبينا أنا كذلك إذ أُلقى فى روعى ما وقع منى موقع الصاعقة ، وكأننى أدركت معنى العزلة فى قرارة نفسى فشعرت كأنما أصابنى شىء من المسّ ، إذ أدركت أننى بالفعل متغلغل فى « نفسك » أيها الصديق ؛ فإنك تدرك كل هذه الأشياء التى حولى ، وهى مِلكٌ لك . فإذا لمستَها أو حركتُها أحدثت تغيراً فى نفسك ؛ وإذا نظرتُ إليها رأيتُ منها ما ترى أنت ، وأدركتُ نفسَ إدراكك . أين أنت إذن ؟ لأنك لست شيئاً مختفياً وراء هاتين العينين اللتين أراهما فى رأسك ، ولا أنت فى داخل ذلك الدماغ تحاول فى ظلامه الحالك أن تتصل بعملياته الكيميائية ، فإننى لا أدرى من هذه العمليات شيئاً فى نفسى ، ولن أدرى من أمرها شيئاً ، لأننى لا أعيش وراء حجابى . بل الحجاب هو الذى ورائى ... وأنت أمام ذلك الحجاب أيضاً ؛ فهذا العالم الذى أعيش فيه ملك لنفسى ، وأنا جزء من ذلك العالم الذى ندركه

معاً . فأنا لذلك لا أقدر أن أتصور وُصلةً أحقَّ ولا أبلغ فى النفس أثراً من أن نلتقى فنشاطر الذاتية — لا عن طريق ما فى أعماق نفوسنا مما لا يمكن التعبير عنه من الخواطر فحسب ، بل عن طريق ما بيننا من الأدراك المشترك أيضاً ، بحيث لا نلتقى من وراء حجاب ، بل بأن تكون معى بكل ما فيك من شعور ، وبأن تحتوينى فى نفسك وتحتوى كل ما هو مِلْكٌ لى . هذه هى الحقيقة ، فلن أفزع مرة أخرى بعدما شاهدتها إلى مذهب « الجواهر الروحية الفردة » (المونادزم) بأساليب من التفكير النظرى قد ضلت هذا الطريق المستقيم »

يقول هكنج بعد ذلك إن الأشياء التى نعلمها علماً مباشراً هى إدراكاتنا الحسية ، وإن « شيئية » الشىء هى ما تواطأ عليه الناس . فمعرفة الأنسان بشيئية الطبيعة يفترض أنه يعرف فى الوقت ذاته أن نفساً أخرى ، واحدة على الأقل ، أو أن عقلاً آخر ، يدرك ما يدركه هو ؛ وهكذا ينتهى الأمر بنا إلى افتراض عقل غير

بشرى يعطى الطبيعة « شيئيتها » ، لأن النفس الإنسانية ذاتها مفتقرة إلى الطبيعة ، فلا تكون الطبيعة مفتقرة إليها . وهذا « العقل الآخر » الذى نرتقى إليه فى نهاية الأمر هو بالضرورة الله الذى أحاط بكل شىء علماً ، والذى يعطى « الشيئية » لكل علم حتى علمنا بغيرنا من الناس .

والواقع أن « هكنج » يعتبر العالم كله نفساً واحدة حيث يقول : « إن كلمة النفس تشير بوجه خاص إلى وحدة الحياة العقلية فى العالَم ، وإن معانى الأشياء جميعها تنتظمها إرادة واحدة » . أما الدليل القاطع على أن العالم كله نفس واحدة فلا سبيل إليه إلا الأدراك المباشر ، وفى هذا يقول « هكنج » : « إن النفوس البشرية تعلم أنها ليست فى العالم وحدها : وهذا أول علم ذوقى وضرورى نعلمه » . غير أن النفس العالمية لا حَدَّ لعمقها ولا نهاية لما تحتويه من الأسرار .

والحياة الأنسانية فى نظر « هكنج » تواقة بطبيعتها إلى معرفة الحقيقة ، والحقيقة عالم فيه من ضروب

الكمال ما لا حَدَّ له . والنفس الإنسانية تَسْبُرُ الزمان ماضيه ومستقبله ، وهي حرة طليقة ؛ حياتها المثل العليا ، وتدرك من بين الأشياء التي بالقوة ما سيكون منها بالفعل . ولكن ليست هذه الصفات للنفس الإنسانية بفطرتها ، فإن حريتها وخلودها يحصلان لها بالكسب . وبهذا المعنى يقرر كل إنسان مصيره بنفسه .

الفصل السادس

مذهب التعدد الروحى

أو الكثرة الروحية فى انجلترة وروسيا

(١٥) الأرل بلفور[1] The Earl of Balfour ١٨٤٨-١٩٣٠

يظهر أن «الأرل بلفور» كان من أنصار المذهب الفلسفى المعروف بمذهب الشك ؛ غير أن انتصاره لمذهب الشك الفلسفى لم يكن فى الحقيقة إلا انتصاراً

(١) هو أرثر جيمس أرل بلفور سياسى وفيلسوف انجليزى ولد فى يوليه سنة ١٨٤٨ وتخرج فى جامعة كمبردج . تقلب فى كثير من الوظائف الحكومية والسياسية وأخذ بنصيب وافر من سياسة حكومته فى الحرب العظمى وكان من أكبر المدافعين عن مبدإ حرية التجارة . ويعرف عنه فيما يتصل بالشرق الأدنى وعده بأن ترد انجلترة لليهود وطنهم القديم : فلسطين . ولم تحل مشاغله السياسية بينه وبين الاتصال بالبيئات العلمية والفلسفية فقد ترأس على عدد كبير من الهيئات العلمية الراقية فى وطنه وكان آخر حياته الرئيس الأعلى لجامعته القديمة : كمبردج .

(المترجم)

للعقيدة الدينية ، أو على الأقل انتصاراً لوجهة نظر روحية .
وقد قضى « بلفور » الشطر الأول من حياته فى جو مفعم بالنزاع بين الفلسفة والدين ، ذلك النزاع الذى كان نتيجة تابعة لمذهب دارون ؛ فكان للاعتقاد السائد فى ذلك الوقت — وهو أن التعاليم العلمية لا تحتمل الشك — أثر فى نفسه ، ولكنه ظهر له بعد ذلك أن أدلة العلم (كما يشرحها « ميل » فى كتابه فى المنطق) ليست بأبين من أدلة الدين ، فهدم بالشك أسس العلوم لينتصر لأسس الدين ، وقال إن العقيدتين الأساسيتين (الدين والعلم) اللتين يسترشد بهما الإنسان فى حياته ، يجب النظر فيهما باعتبارهما مؤسستين على أساسين مختلفين ، وإن مواطن الخلاف بين الاثنين ينبغى ألا تؤوّل فى غير صالح الدين أكثر منها فى غير صالح العلم . ولكن « بلفور » — كما هو ظاهر من كتاباته الأخيرة — لم يقنع بهذه التفرقة بين العلم والدين ، ولم يرُق فى نظره أنهما قد اتفقا على أن يختلفا ، فحاول ما استطاع التوفيق

بينهما ، وكان من رأيه أن العلم ذاته لن ينجو من شك هادم لكيانه إلا بافتراض وجود الله واعتباره أصلاً يصدر عنه كل معرفة .

ولما قابل « بلفور » تحرره من الشك بتحرر « ديكارت » قال : « إن ديكارت علّق الاعتقاد فى العلم على الاعتقاد فى الله . أما أنا فأعلق الاعتقاد فى الله على الاعتقاد فى العلم » . فالحقيقة أن « بلفور » لم يكن شاكاً فى العلم لأنه قد اعترف بصحة الأحكام التى تصدر عن « الذوق الفطرى » وبصحة العلم وقال إنهما حق ، أو على الأقل سائران فى طريقهما إلى الحقيقة ، ولكنه من ناحية أخرى يوقن بأنه لا وسيلة لتبرير مثل هذه الاعتقادات إلا بصبغها بصبغة دينية ؛ وحجته فى ذلك أن العلم — فى صريح الرأى — مستند إلى الحس . ولكنه يختم كلامه بقوله : ولكن الأشياء المُحسّة تختلف فى الواقع اختلافاً عظيماً عما تظهر لنا فى الحس ؛ فإن العلم يُرجِع عالَمَ الحِس وما فيه من مادة غزيرة واختلاف فى العناصر إلى

مركبات مؤلفة من « الِكترونات » ، و « بروتونات » لا يقع عليها الحس . فنتائج العلم إذن تُناقض مادته الحسّية. ومن ناحيــة أخرى ، تَعْتَبِرُ نظريةُ التطور القوى والاستعدادات الإنسانية آلات ظهرت فى الإنسان فى سبيل تنازع البقاء ، وقد لا تصلح هذه القوى فى معالجة المسائل النظرية البحتة التى ليس لها قيمة فى تنازع البقاء ، ولكننا مع كل ذلك نجد أن اعتقاداتنا الصادرة عن ذوقنا الفطرى (Common sense) أحكام ضرورية لا مَفرّ منها ، وأن العلماء والشاكّين جميعاً يدركون الأشياء على نحو ما يدركها غيرهم ، ويفترضون كما يفترض غيرهم وجود علاقات عِلّية بين الأشياء إلى غير ذلك . لهذا يرى « بلفور » أن لا أساس للاعتقاد فى صحــة ما ندركه بحواسنا وما نصل إليه من النظريات والفروض ؛ إلا أن نفترض أن المعرفة الإنسانية بكل أنواعها وحى من الله الذى يهدى العقل إلى أسمى ما يصل إليه من النتائج ، تلك النتائج التى تربو بكثير عما يتطلبه مجرد البقاء ،

ولكنها فى الوقت نفسه عامل ضرورى فى تطور الإنسان ورقيه .

فإذا انتقلنا « بيلفور » إلى الناحية الأخلاقية من فلسفته ألفيناه ينكر الرأى القائل بأن ما فى الإنسان من أرق درجات الإخلاص ، وأعمق مراتب الحب ، وأنبل ضروب التضحية ، كلها نتائج خلفتها فيه محاولته التوفيق بين مطالبه ومطالب البيئة التى يعيش فيها ، بل وجدناه يقول : « إن عملية الانتخاب الطبيعى يجب أن تعتبر الأداة الحقيقية التى تحقق بها الغايات ، لا مجرد شىء يشبه هذه الأداة . . . وإن الأخلاق يجب أن تستمد مبادئها الأساسية من أصل إلٰهى ، وأن تجد فى ذلك الأصل الإلهى غايتها وكمالها » . كذلك الحال فى القيم التى يقاس بها الجمال ، فإننا « إذا رجعنا بالذكرى إلى تلك اللحظات النادرة التى أثار شىء من الأشياء الجميلة فيها وجداننا ، فلم يملك علينا مشاعرنا فحسب ، بل ارتقى بنا إلى مشاهدة عالمٍ فوق طور الحس البدنى أو النظر

العقلى ...... وجدنا واجباً علينا أن نعتقد أن ثمة جمالاً لا يعتريه التغير ، لا حدَّ لبهائه وروعته ، يتلألأ ضوؤه على الدوام لموجود ما ؛ جمالاً لا نرى منه فى الطبيعة ولا فى الفن إلا طيف خيال عاجل ، ووميضاً أشبه بوميض البرق يراه كل منا بحسب وجهة نظره الخاصة .

وهكذا نرى أن طرائق البحث الثلاث تلتقى فى نقطة واحدة فى فلسفة « بلفور » لتُبيِّن أن كل كمال فى الطبيعة الإنسانية ، سواء ما اتصل منه بالعلم ، أو بالخير ، أو بالجمال — لكى تكون له قيمته الحقيقية — مفتقر إلى الله فى قوامه ، وأن الله مع الحق والخير والجمال ، يسيِّر العالَم بحكمته فى طريق التطور ، وأنه تعالى منبع الإلهام الذى هو عامل قوى فى تقدم العلم ، ونمو الحب ، ولذة تقدير الجمال .

(١٦) ج . وورد[1] J. Ward ١٨٤٣ — ١٩٢٥

يتفق « وورد » مع السابقين والمعاصرين من فلاسفة « المذهب المثالى » فى نظريتهم القائلة بأن « الإدراك[2] بالفعل » لا يتضمن شيئين هما المادة والعقل بل يتضمن ذاتاً عاقلة وموضوعاً معقولاً . وعلى هذا فالإدراك أثنينية فى وحدة ؛ وهو رأى لا يتنافى مع مذهب « الوحدة الروحية » الذى تعتبر فيه وحدة الطبيعة جزءاً متمماً لوحدة الإدراك . ولكن « وورد » يخالف غيره من المثاليين فى أنه يرفض أن يجعل « المطلق » نقطة البدء فى فلسفته ؛ ويفضل أن يبدأ بفرض وجود أكثر من حقيقة واحدة . ثم يمضى فى سبيله ليرى إلى أين ينتهى به هذا الفرض الذى تغلب عليه الناحية

(١) جيمس وورد فيلسوف انجليزى وعالم نفسى كبير ؛ نال حظا من الثقافة الانجليزية والألمانية وكان فى آخر حياته أستاذ الفلسفة بجامعة كمبردج التى تخرج فيها : متأثر بفلسفة ليبنتز ولطزة . (المترجم)

(٢) هنا أجدنى مرة أخرى مضطراً إلى ترجمة كلمة « experience » بكلمة إدراك لأنها أقوى فى التعبير عن غرض « وورد » وغيره من الفلاسفة المثاليين من كلمة « خبرة » أو « اختبار » أو « تجربة » . (المترجم)

التجريبية أكثر من الناحية العقلية النظرية . لهذا بدأ «وورد» بفرض وجود عدد لانهاية له من الكائنات الروحية المختلفة المراتب ؛ فبعضها مثلاً أرقى بكثير من العقول البشرية ، وبعضها أدنى ، ولكنها كلها متفقة فى أمر واحد هو المحافظة على كيانها وتحقيق ماهيَّاتها . وقد استند «وورد» فى قوله إن كل الكائنات روحية وإن كلا منها فرد مستقل فيه خاصية النزوع ، الى مبدإ الدوام أو الاتصال ؛ أى المبدأ القائل بعدم وجود الطفرة فى الطبيعة . فلا بد إذن أن تكون هذه الكائنات الروحية النزوعية ، أو الجواهر الفردة ، متصفة بصفة التلقائية ؛ أى لابد أن تصدر عنها أفعالها من تلقاء نفسها — بمعنى أنها لا يمكن أن تعتبر من أول أمرها خاضعة لقوانين آليَة بحتة . وربما كان خير تفسير لما فى الكون من القوانين الطبيعية وما فى الطبيعة من ظواهر الميكانيكية أن تُفَسَّر على أنها أفعال طبيعية تلقائية تحولت إلى عادات منتظمة . لا ، بل قد تظهر لنا أكثر انتظاماً واطراداً مما هى

عليه فى الواقع لو أننا اختبرناها بطرق إحصائية . زد على ذلك أن اشتراك هذه الجواهر الروحية فى العمل، والطريقة التى بها تلتئم وتنتظم ، وسيلتان من وسائل التطور، لأن اتحادها وتركيبها بمثابة الخلق الجديد الذى هو أشبه شىء بظهور النغمة الموسيقية العامة عن نغمات جزئية فردية يتلو بعضها بعضاً على نظام خاص ؛ أو هو أشبه بظهور مستوى معيَّن من الثقافة عندما تلتئم جماعة من الجماعات ويسود فيها نوع خاص من النظام . وما على الإنسان — لكى يدرك الغاية التى يؤدى إليها ذلك النوع من التطور — إلا أن يتصور « الدرجة القصوى التى تصل إليها أمة سادت فيها روح الديموقراطية وحب الجماعة وتجلى فيها التضامن من بين أفرادها وانمحى الشقاق والتنافر ، وأصبح يعمل فيها الجميع يداً واحدة على تحقيق غاية واحدة » .

بهذه الطريقة يعتقد « وورد » أنه — من غير التجاء إلى الغلو فى التفكير النظرى — قد نجح فى شرح

حقيقة العالم على أساس أنه مؤلف من « كثرة روحية » أو « جواهر روحيـة فردة » مستقلة فى وجودها وفى أصل نشأتها ، ولـكنها على الدوام فى فعل وانفعال كل منها مع الآخر . أى أن العالم كما يقول « وورد » نفسه « كثرة وجودية ، ولكنه بمعنى من المعانى وحدة كونية » ، غيرأن « وورد » قد شعر أن فلسفته هذه « تستند إلى مبرر خارج عنها » ، ولذلك رجع إلى القول بالألوهية يتخذ منه تكملة لمذهبه فى الكثرة الروحية(١) . نعم هو ينكر ما يعتقده الناس عادة فى مسألة الخلق ، ولـكنه يعتقد أن الله سبحانه وتعالى حافظ للعالم بمعنى من المعانى ، وأن حفظه للعالم ؛ إنما هو بوضعه على الدوام حدوداً لنفسه فى فعله فيه . وقد

(١) ولم يكن « جيمس وورد » أول من أحس بعدم كفاية مذهب « الجوهر الفرد » فاضطر إلى القول بالألوهية : أى إلى القول بوجود إله ينظم حركة الجواهر الفردة ويدبرها بحيث تتلاءم أو تتنافر فيظهر عنها ما يظهر من الظواهر والخواص ، فقد سبق « وورد » إلى هـذا من فلاسفة الاسلام الأشاعرة الذين أخـذوا مذهب « الجزء الذى لا يتجزأ » عن ديموقريط الفيلسوف اليونانى وأضافوا إليـه فكرة الألوهية . أما « ليبنتز » ، وهو زعيم مذهب « الذرات الروحية » فى العصر الحديث فكان أقرب الى « ديموقريط » فى نزعته لأنه لم يشعر بضرورة وجود إله إلى جانب الذرات .
(المترجم)

فطن « وورد » إلى أن الجزء الديني من فلسفته أدخل فى البحث النظرى من غيره من الأجزاء الأخرى ، لذلك اعتبر هذه المسأله مسألة اعتقاد كما فعل « كَنْت » وبنى الاعتقاد فى وجود الله على أسس أخلاقية .

(١٧) صورلى[1] W. R. Sorley وُلد سنة ١٨٥٥

وجَّه صُورْلى جل عنايته إلى الناحية الأخلاقية من الفلسفة بوجه خاص . وهو يعتبر أن « إدراكَ القِيَم » لا يقل عن إدراكاتنا الحسيَّة من ناحية أن كلا منهما مادة لتجاربنا ، ولهذا لا يمكن إغفال القيم فى أى مذهب فلسفى يحاول تفسير الحقيقة بأكملها . و « التجربة التقديرية » — كغيرها من التجارب الأخرى — حالة نفسية ؛ ولكن كل تجربة تشير من ناحية أخرى إلى شىء خارج عنها نسميه « موضوعاً » . وهذا يصدق

---

(١) وليم رتشى صورلى عالم انجليزى . كان أستاذ علم الأخلاق فى جامعة كمبردج إلى سنة ١٩٣٣ : أخص أبحاثه فى الفلسفة الخلقية وفلسفة القيم بوجه عام . (المترجم)

على التجارب التقديرية كما يصدق على ذلك النوع من الإدراك الذى نسمّيه بالعلم أو المعرفة . وليس يغيّر من هذه الحقيقة شيئاً أن التجربة التقديرية تتضمن نوعاً من الشعور الوجدانى ومن الرغبة . بل قد يكون الموضوع الذى تشير إليه « التجربة التقديرية » وجداناً من الوجدانات أو رغبة من الرغبات يشعر بهما بعض الناس ويكون لهذه الوجدانات والرغبات من العينية أو الموضوعية فى نظر المدرِك للقيم مثل ما لأعيان المحسوسات فى نظر من يدركها إدراكا حسيا . فالقيم إذن أمور عينية أو موضوعية ، ولو أنها — أو بسبب أنها — صفات للحياة الشخصية . والأشخاص جزء من النظام الكونى العام ؛ وهم الذين يحملون القيم لأنها تتمثل فى حياتهم وأخلاقهم . فخيرية الرجل الخير لا تقل فى عينيتها أو موضوعيتها عن الرجل نفسه . فإذا اعترض معترض بأن الحياة الإنسانية كثيراً ما تكون مجرد جهاد فى تحقيق المثل العليا — التى هى القيم — لا فى تحقيقها بالفعل ،

كان جوابنا أنه على فرض صحة هذا ، فإن المبادئ الأخلاقية التى تدفع بالناس إلى طلب المثل العليا ، حتى بعيدة المنال منها ، لا تقل فى موضوعيتها عن القوانين الطبيعية . نعم تختلف المبادئ الأخلاقية عن القوانين الطبيعية فى نوع الموضوعات التى يصدقان عليها ، وفى طريقة تطبيق كل منهما ؛ فإن القوانين الطبيعية تنصبُّ على الأشياء الواقعة فى الزمان والمكان ، وصدقها معناه أنها متحققة بالفعل . أما القيم فتنصب على الحياة الشخصية ، وصدقها معناه أنها تعبر عن مثال من المثل العليا يشعر الناس بأنه ينبغى تحقيقه . بعبارة أخرى ، من القوانين الطبيعية تتألف الناحية العِلِّية من نظام الكون ، ومن المثل العليا (القيم) تتألف الناحية الأخلاقية منه . فلا غنًى فى أى نظرية تحاول تفسير الكون ، عن النظر فى الناحيتين ومحاولة التوفيق بينهما .

وتتلخص النتيجة التى وصل إليها « صورلى » فى حل هـذه المسألة فى أن العالَم يتألف من عقل أعلى هو

الله الذى تستمد منه العقول الجزئية وكل ما يحيط بها حقيقتها : وهو الخالق لكل المثل العليا (القيم) وهو جوهرها والأصل الذى تصدر عنه ، ولكنه على استعداد لأن تشاطره العقول الحرّة التى تفتقر فى وجودها إليه، بأن تأخذ بحظ من هذه المثل العليا .

(١٨) تيلور A. E. Taylor[1] ولد سنة ١٨٦٩

يمتاز « تيلور » على الأخص بفلسفته الأخلاقية والدينية . وهو يرى أن مهمة الفلسفة يكفى فيها أن يدرك الفيلسوف أن موضوع بحثه — سواء أكان فى العلوم الطبيعية أو فى التاريخ أو فى الدين — إنما هو فى نهاية الأمر حقيقة يُسَلَّم بوجودها ، لا حقيقة تُفَسَّر تفسيراً

(١) ألفرد إدوارد تيلور عالم انجليزى معاصر ومن أكبر الثقات فى العصر الحاضر فى الفلسفة اليونانية القديمة ، لا سيما ما يتصل منها بأفلاطون وأرسطو . درس الفلسفة واللغات القديمة فى جامعة أكسفورد ، وعالج تدريس هاتين المادتين فى معاهد علمية كثيرة حتى عين أستاذاً للفلسفة فى جامعة أدنبره سنة ١٩٢٤ . له تآليف كثيرة فى الفلسفة اليونانية القديمة وتاريخها وفى الأخلاق ومقالات فلسفية عديدة فى أمهات المجلات الفلسفية ، ودوائر المعارف البريطانية .
(المترجم)

يكون من شأنه أن يذهب بمعناها . بل الواقع أن «تيلور» يشك كل الشك فى صحة أى مذهب فلسفى يحاول تفسير كل شىء من غير أن يترك سرًّا من الأسرار عن أصل الموجودات غامضاً لا يفسره .

أما فلسفته الخاصة فهى سعىٌ إلى التوفيق بين المطالب الضرورية للتفكير العلمى ، وبين ما تطلبه الحياة الخلقية والدينية ، فإن الحياة الخلقية تفترض « الاختيار » والحرية فى الإنسان ، كما تفترض الإمكانَ الصرف فى الحوادث الطبيعية . وهذا فرض لا يناقض المبادئ العلمية ، لأن العلوم نفسها تسلّم بمبدإ الإمكان الصرف فى الطبيعة . فلا ضرورة مثلاً تقضى بوجوب وجود النظام الطبيعى القائم دون غيره . ويقول « تيلور » إنه ليس هناك من سبب يحملنا على افتراض أن متعلَّق الشعور الدينى أقل حقيقة من متعلَّق أى شعور إنسانى آخر . وحقيقة الشعور الدينى وحدها دليل على وجود متعلَّق ذلك الشعور . « إن الخير المحض (الله) والمستحق

للعبادة على الإطلاق لم يَدَعْ قلوبنا غُفلاً من آية تدل عليه ؛ من أجل ذلك نشعر بالافتقار إلى معبود ما ؛ فنلتمس عبادة الأشجار، والأنهار، والحيوان، والجبابرة من الرجال، والأصنام المصنوعة على مثال الإنسان، ثم نرقى آخر الأمر إلى عبادة معبود نجد فى عبادتنا إياه الطمأنينة والاستقرار، لأن من استكمل شرائط الربوبية الحقة يثبت عبده على عبادته ويحفظها عليه». من هذا نرى أن مذهب «تيلور» صريح فى التأليه، وجملة القول فيه أن «المبدأ الأول» الذى تستند إليه الموجودات جميعها حقيقة عليا واحدة، منها يستمدُّ كل ما عداها وجودَه. وأهم صفات هذه الحقيقة أن وجودها تام أو كامل فى ذاته، وأنها مستوفية شرائط كمال الربوبية. أما تصورها فلا وسيلة أقرب إليه من تخيلها على مثال النفس الإنسانية فى أرقى مراتب كمالها.

ثم إن «تيلور» يعتقد أن رقى النفس الإنسانية رقيا أخلاقيا حقيقيا يقضى بافتراض وجود الزمان وجوداً

حقيقيا ، وكذلك بافتراض وجود علة تصدر عنها الأفعال ، وإرادة حرة ، وذات أو شخصية متصلة الوجود . والحياة الخلقية فى نظره حياة نزاع بين الحادث والقديم ؛ فلا وجود لها فى موجود قارٍّ على حالة واحدة ، ولا فى موجود دائم التغير ؛ بل فى موجود يجمع بين الحالين فى آن واحد ، وهى حياة جهاد حقيقى يبتدئ من الطبيعة وينتهى إلى ما هو فوق الطبيعة . أما الوصول إلى المقام الذى نشعر فيه بتمام وحدتنا الذاتية الكاملة ، فلا طريق إليه إلا أن نرى أن خيرنا الأعظم إنما هو فى الله الذى هو جماع الخيرات كلها وأصلها .

فالأخلاقية إذن — فى نظر « تيلور » — تتضمن شيئين : أولهما أنها تدل على وجود الله من حيث ما هو خير محض ، ومنبع تفيض عنه الخيرات كلها ، وثانيهما أنها تدل على خلود الإنسان الكامل الذى يجعل الغاية من حياته جنى ثمرة الخير . وبهذا ينتهى « تيلور » من فلسفته إلى المبحث الإلهى الذى لا شك منه ابتدأ .

ونحن نتبين فى مذهبه ثلاثة أصول دينيـــة متعلقة بالله ، وهى :

أولاً — أن الله تعالى هو الخالق للكون والفادى ، أو المخلص لعباده ، والمطهر من الذنوب والآثام .

ثانياً — أنه المحب لخلقه .

ثالثاً — أن الحياة الإلهية فى جوهرها فعل اتصال من الذات إلى الذات (وهذا معنى العقيدة الأرثوذكسية للتثليث) .

ولم يقف « تيلور » عند هـذا الحد ، بل جرؤ على أن تنبأ بمصير الحياة الإنسانية فى الآخرة ، بعد الحياة الدنيا التى هى حياة بلاء واختبار ، فقال إن فى الآخرة يقف التكوين الخلقى فى الإنسان ، وتبقى الأفعال التى هى وليدة الأخلاق .

(١٩) لصكى N. O. Lossky وُلد سنة ١٨٧٠

يذهب هذا الفيلسوف الروسى فى نظريته فى المعرفة مذهب الذوقيين (Intuitionists)، وفى نظريته فى الوجود مذهب الروحانيين. أما عن الأولى فيقول إن أساس المعرفة كلها هو الذوق المباشر. فنحن ندرك أعيان الموجودات إدراكاً مباشراً من غير استعانة بوساطة صور ذهنية؛ ولكن هذه الأعيان تتجاوز بعد ذلك الإدراكَ العقلَ المدركَ لها، أى أنها تتجاوز الشعور الذى يدركها إدراكاً ذوقياً؛ فإن الإدراك الذوقى نفسه ليس بعلم؛ لأن الأشياء، ولو أنها تدخل إلى حياتنا العقلية كاملة مزودة بكل ما فيها من العلاقات والنسب التى تربط بعضها ببعض، وتربطها بسائر العالم، إلا أن العقل المدرك لها لا بد له من أن يستخدم قواه فى التمييز والتأليف بين أجزائها لكى يتمكن من تفسيرها تفسيراً صحيحاً. فلا يحصل العلم إلا بعد هذا الدور. غير أن العقل

لا يخلق أعيان الموجودات ولا يركبها ، كما أنه لا يخلق النسب التي بينها ، ولكن وظيفته قاصرة على تأويلها وتفسيرها . فمعرفتنا بالأشياء إذن إنما هي بمثابة المرآة تنعكس على صفحتها الحقائق العينية في الكون والنسبُ المنتظمة التي ترتبط بها تلك الحقائق .

وليست الرابطة بين العقل المدرك والأشياء المدركَة إدراكاً ذوقيًّا نتيجة لأي تأثير عِلّيٍّ على العقل آت من جانب الأعيان المدرَكة ، ولكنها ترجع إلى نسبة ثابتة بين الاثنين (العقل والأشياء المعقولة) تتعين بها المعرفة ؛ بل ربما يرجع هذا الارتباط إلى نوع من الانسجام المستقر في طبيعتهما ، أو إلى استعداد من الجانبين — العقول الشاعرة ، والأشياء التي تدركها . أما فيما يتعلق بماهية المادة فيميل « لُصكِي » إلى الرأي القائل بأن المادة (أو الذرات) حالات أو أحداث ناشئة عن عمليتي الجذب والدفع ، ولكنه يعتقد أن الظواهر مجالٌ لقوى كامنة في جواهر كلها روحية ، وإن كانت الحياة الشعورية

الكاملة لا وجود لها إلا فى بعضها . فالظواهر الطبيعية إذن ليست ألبتة ميكانيكية بحتة ، ولكنها دائماً ظواهر « نفسية — طبيعية » معاً ، ويلزم من هذا أنها غائية ، وإن كانت الغاية منها لا تُدْرَك دائماً . ويتبع « لصكى » كلا من أرسطاطاليس ، ودريش (Driesch) فى افتراض وجود « صورة » (entelechy)[١] تفسر لنا خصائص الكائنات العضوية وأفعالها ، ولكنه لا يعتقد أن مبدأ الحياة قوة من القوى ، بل جوهر له قوة على الخلق تصدر عنه قوانينه ، لا كائن يخضع للقوانين . والعالم كله فى نظره على هذا النحو ؛ فإنه يقول إن العالم نظام أو كلٌّ مركب من أجزاء ، ولكنه كلٌّ سابق لأجزائه بحيث تظهر تلك الأجزاء وتبقى موجودة فى داخل الكلّ .

« وليست وحدة العالم المعقول وحدة وظيفيَّة لمعان مجردة ؛ بل هى مجموعة من الموجودات ذات حياة أبدية » .

---

(١) entelechy معناها فى فلسفة أرسطو الفعل actuality أو الصورة — وكل موجود فى نظره له ناحيتان : ناحية الفعل التى بها الشىء ماهو وناحية القوة التى يمكن أن يصير بها الشىء شيئاً آخر . (المترجم)

ولكن هذا « الكل » المركب لا يمكن أن يقوم بذاته ؛ بل لا بد له من مبدإ أعلى منه يقوّمه . لهذا نرى أن القول بوحدة العالم قد دفع بلصكى إلى القول بوجود مبدإ فوق العالم ؛ أو بوجود « المطلق » الذى هو أصل لكثرة من الجواهر لها من الوحدة وشدة الارتباط ما ليس للوحدة المعقولة التى للعالم ، ولكنها مع ذلك تظل حرةً مطلقة الإرادة فى أفعالها . بهذه الطريقة قد وجد « لصكى » أساساً فلسفياً لمذهب التأليه ، أو للثالوجيا المسيحية فى فلسفته التى يصفها بأنها مذهب مثالى واقعى يقول بالتركيب فى الكون والتماسك بين أجزائه ، وهو على ما يظهر ، مذهب يتذبذب بين مذهب الكثرة الروحية ، والمذهب « المثالى المطلق » .

الفصل السابع

مذهب التجريد الجديد

الفلسفة الكنتية الجديدة وفلسفة الظواهر فى ألمانيا

(٢٠) ليبمان[1] O. Liebmann ١٨٤٠ — ١٩١٢

إلى « ليبمان » يرجع الفضل الأكبر فى الحركة الفلسفية الألمانية التى اتخذ أهلها شعاراً لهم العبارة المشهورة « إرجعوا إلى كَنْت » والتى عُرِفت من أجل هـــذا بالفلسفة « الكَنْتيَة الجديدة »[2] . وقد حاول

(١) أوتو ليبمان فيلسوف ألمانى ولد فى لوفنبرج بسيليزيا وتوفى فى يينا سنة ١٩١٢ : كان أستاذاً للفلسفة فى جامعتى استراسبورج سنة ١٨٦٦ وبينا سنة ١٨٨٢ . انتصر للفلسفة الكنتية وحاول إحياءها على أصولها الحقيقية وله مؤلفات كثيرة قيمة معظمها فى الأخلاق وما بعد الطبيعة والفلسفة النقدية (المترجم)

(٢) وهى الحركة الفلسفية التى ابتدأت فى ألمانيا حوالى سنة ١٨٦٠ وكان أول مسألة عالجها الفلاسفة الألمان الذين قاموا بها مسألة « المعرفة » التى بحثوها على ضوء نظريات كنت ولكنهم سرعان ما تناولوا سائر =

« ليمان » أن يظهر أن كلا من فخت وشلنج وهربارت وشوبنهور وغيرهم قد أساءوا فى الحقيقة تمثيل فلسفة كَنْت فى مذاهبهم الفلسفية ، وحرّفوا وجهة نظره على الرغم من ادعائهم أنهم خلفاؤه ، فإنهم جعلوا ما يسميه كَنْت « بالشىء فى ذاته » (أو « المطلق » الخ) محوراً تدور عليه فلسفتهم ، فى حين أن فكرة « الشىء فى ذاته » لم تلعب مثل هذا الدور فى فلسفة كَنْت نفسه . بل إن كَنْت كان يعتبر المعرفة بكل أنواعها محصورة فى دائرة العلاقات والنسب بين الأشياء ، وقاصرة عليها ، وأنها لا يمكنها الوصول إلى « الشىء فى ذاته » أو « المطلق » .
وقد وجه « ليمان » مثل هذا النقد إلى النزعات التجريبية والوضعية فى الفلسفة ؛ فإن مادة الحس التى يعتبرها الوضعيون حقائق أولية لا نزاع فيها ، ليست أعياناً موضوعية بحتة لها وجود فى العالم الخارجى ؛ بل إن

فروع الفلسفة بالطريقة عينها . ومن أشهر الفلاسفة المؤسسين لهذه الحركة هلمهولتز وهرمان كوهن وبول ناتورب وولهلم وندلباند وهنرخ ركرت
(المترجم)

العقل وما فيه من معان كلية يؤثر فيها ويطبعها بطابعه الخاص . فلا سبيل لنا إذن إلى معرفة مادة بحتة يقع عليها الحس ، ولا إلى معرفة عين من الأعيان ، ولا حقيقة من الحقائق ما دامت لا تتصل بتلك المعانى المعقولة ؛ فهى بعيدة عن معرفتنا بعد « الشىء فى ذاته » عنها . كما أنه لا وجود « لتجربة » بحتة بالمعنى الذى يستعمل فيه « ميل » هذه الكلمة ؛ فإن كل تجربة — أو كل معرفة تستند إلى التجربة — متأثرة ببعض المبادئ العقلية التى بواسطتها نحاول تفسير الظواهر الطبيعية . وقد ذكر « ليمان » أربعة من هذه المبادئ : وهى مبدأ الذاتية الحقيقية ، ومبدأ الاتصال فى الوجود ، ومبدأ مطابقة القانون ، ومبدأ اتصال الحوادث . ومن هذه المبادئ الأربعة مجتمعة يتألف منطق الحقائق الذى لا بد لجميع الأبحاث العلمية من استخدامه باعتباره آلة منظمة وضابطة ، لا باعتباره قانوناً ثابتاً غير قابل للمناقشة .

(٢١) كوهن[1] H. Cohen ١٨٤٢ — ١٩١٨

كان « كُوهِن » فى طليعة أصحاب الفلسفة « الكنْتية الجديدة » ، وكان أول من شرح فلسفة كنْت شرحاً مستفيضاً ، وتناولها بالنقد والتفسير معتبراً « طريقة التجريد » فيها أهم مميزاتها . ومن رأى « كوهن » أن من الضرورى أن تبدأ النظريات التى تبحث فى المعرفة بالعلوم المضبوطة المحدودة ، أى العلوم الرياضية ؛ فإن « كنْت » كان يذكر دائماً العلم الذى امتاز به « نيوتن » ، وكان كلما أراد أن يسلك بالفلسفة فى الطريق العلمية المأمونة ، قاس القيمة العلميـة لبحثه الفلسفى بمقدار ما تضمنه من الرياضة . أما « كوهن » فيرى أن من وظيفة الفلسفة أن تختبر صحة الأفكار والمبادئ — أو شروط صحة الأفكار

(١) هرمن كوهن : فيلسوف ألمانى إسرائيلى ، ولد فى كزفنج فى ٤ يونيه سنة ١٨٤٢ ، وتوفى فى برلين فى ٤ أبريل سنة ١٩١٨ . يشبه ليبان فى أنه من مؤسسى المدرسة الكنتية الجديدة ، وقد توسع فى فلسفة كنت ، فوضع مثاليته على أساس منطقى . اشتغل بمهنة التدريس فى جزء من حياته . (المترجم)

والمبادئ — التى تعتبرها العلوم المضبوطة ، أو علوم الرياضة التطبيقية ، حقائق أساسية لها . ولهذا وجه عنايته الخاصة لبحث المفهومات الأولية فى العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية الرياضية ، وبشكل أخص لبحث طريقة الكميات اللامتناهية فى الصغر [١] . وقد حاول أن يبين أن فكرة الكمية اللامتناهية فى الصغر — كما يستعملها نيوتن وليبنتز هى فى الواقع الأداة العقلية الأساسية فى دراسة حقيقة الكون دراسة علمية . ويقول كوهن إن « الحقيقة » لا تُعطَى ألبتة مجردة . فلا يُعثَر عليها فى الإدراك الحسىّ ، ولا فى الإدراك « الذوق » ، ولكن العقل يولّدها دائماً بطرق مختلفة . ووظيفة المنطق إنما هى البحث فى هـذه الطرق المختلفة التى بواسطتها يولّد العقل الأشياء . ويظهر فضل كَنْت فى نظر « كوهن » فى أنه كان أول من بحث فى « منطق أصل الموجودات »

---

(١) infinitesmals : ويعرفون الكمية اللامتناهية فى الصغر فى الرياضة بأنها الكمية التى تعتبر دائماً أصغر من أى كمية أخرى نضع لها قيمة معينة ، فهى لهذا السبب غير محدودة المقدار . (المترجم)

عوضاً عن منطق المتقدمين الذى يبحث فى أعيانٍ وصورٍ للموجودات يفترض وجودها بالفعل . وقد أخذ كوهن على عاتقه مهمة تتميم هـذا النوع من المنطق « منطق الأصـل » لـكي يبين كيف يولد الفكر الموضوعات الحقيقية للعلوم الرياضية والطبيعية الرياضـية . فمن وجه إذن ، يمكننا القول بأن « كوهن » أراد أن يغفل تعاليم « كنْت » فيما يسميه علم الجمال التجريدى ، وأن يبدأ بالمنطق التجريدى من غير التجاء إلى افتراض وجود مادة للحس ، معتبراً بذلك الفكرَ والحقيقةَ شيئاً واحداً . ومن هنا صح أن توصف فلسفة كوهن بأنها فلسفة (مثالية منطقيـة) .

(٢٢) وندلباند[1] W. Windelband ١٨٤٨ — ١٩١٥

حاول « وِندِلْبَانْد » أن يبعد الفلسفة عن أن تتحيز

(١) ولهلم وندلباند : فيلسوف ألمانى من طبقة كوهن وليبان وغيرهما من مؤسسى « المدرسة الكنتية الجديدة » ، ومن آثاره فى الفلسـفة أيضاً أنه اعتبر مبحث المعرفة من مباحث القيم ؛ وأنه رأى أنه علم يبحث لا فى المعرفة الانسانية من حيث هى ، بل فيما ينبغى أن تكون عليه القوانين =

إلى جهة واحدة دون غيرها بأن تبالغ فى العناية ببحث العلوم الطبيعية وتغفل الدراسات التاريخيـة التى تبحث فى النواحى المختلفة للحضارة الإنسانية . وقد كان الفيلسوف « كُنْت » قد شجع إلى حد ما ، الميلَ إلى هذا النوع من التحيز ، بأن اتخذ العلوم الرياضية ، والرياضية التطبيقية أساساً لنظريته فى المعرفة ؛ وكان هذا العِلْمان على عهد كُنْت أخص الدراسات العلميـة . أما التاريخ فكان يُدخَل فى عداد الأدبيات النسائية ، وكان القاءون عليه من طبقة الأدباء . غير أن الحال قد تحولت منـذ زمن « كُنْت » فأصبح التاريخ اليوم يدرس بطريقة موضوعية أو علمية ، كما أصبح علماً من العلوم التجريبية .

وربمـا كان اختلاف التاريخ عن العلوم مما يعين الباحثَ فى دراسته للمسـائل الفلسفية ، لأن العلوم دراسات لقوانين ، بمعنى أن أكبر همها كشف القوانين الطبيعية أو الاطرادات فى وقوع الحوادث ؛ ولهـذا

= الصحيحة التى يتوصل بها إلى معرفة الحقيقة . (المترجم)

كانت أحكامها أحكاماً عامة مجردة . وهى تبحث فى الانواع والأجناس لا فى الأفراد من حيث هى أفراد ، بل من حيث أنها أمثلة لأنواعها . أما التاريخ فعلم يصف الفرد ، بمعنى أن وظيفته البحث فى الأفراد الإنسانية والحوادث التاريخية الفردية وجميع خصائصها . فعلمنا إذن بتاريخ الأفراد والحوادث التاريخية الواقعة فى الزمان أوْلَى بعنايتنا وأحقُّ من علمنا بالقوانين العلمية العامة الخارجة عن حدود الزمان . لأن الأُولَى تعيننا على فهم معضلاتنا الأساسية أكثر من الثانية . نعم قد يقال أحياناً إن المؤرخ فى حاجة إلى الاستعانة بعلم النفس وهو علم طبيعى ، ولكن علم النفس الذى يحتاج إليه المؤرخ ليس علم النفس العلمى الذى تتألف قواعده من أحكام عامة مجردة ، بل العلم العملى الذى يساعد على فهم الرجال بطريق الفراسة وعلى معرفة طبائعهم وسبْر أخلاقهم ؛ وليس هذا النوع من علم النفس « علماً » بل هو فن لا يمكن تعليمه ولا تعلُّمه .

فنحن إذن أحوج إلى معرفة ما هو خاص أو فردى ، فى دراستنا لميول الناس وتقديرهم لقيم الأشياء والأفعال ، منا إلى معرفة ما هو عام أو كلى ، فإن الوجدان تقل حدّته مع التكرار . ولكن التاريخ لا يبحث فى الحوادث المتغيرة الواقعة فى الزمان فحسب : بل يبحث كذلك فى الحقائق الخالدة . نعم إن مهمته الأولى هى دراسة الأطوار المتتالية التى شهدتها الحضارة الإنسانية فى سبيل تطورها وتقدمها ، ولكنه من ناحية أخرى يُعْنَى بدراسة المُثُل العليا للثقافة الإنسانية . وهذه المُثُل يتألف منها مجتمعةً عالم من المثل الخالدة ؛ فإن الاعتقاد العام بصحتها يقتضى بالضرورة « وجود عقل كلى » . وتتحقق هذه القيم الخالدة ، المنطقية والخلقية والجمالية ، فى التاريخ عندما يدب الشعور بها فى النفوس الإنسانية فتتخذها قوانين أو مبادئ ترشدها فى سلوكها . ولا يتناقض اتّباع هذه القوانين — أو هذه المثل العليا — مع القوانين الفطرية للعقل فى شىء . فإن قوانين المُثُل

العليا تؤثر فينا تأثيراً نفسيًّا عميقاً بمجرد إدراكنا لصدقها وقيمتها . ويصدق هـذا القول أيضاً فى شعورنا بالتبعة أو المسئولية . ومن هُنا يتبين أن التربية — بما فيها تهذيب المرء نفسه — أمر ممكن ، لا على الرغم من القوانين الطبيعية ، بل بواسطتها .

والآن ننتقل إلى مسألة الخلود ووجود الله . يتحدى وندلباند « الأخلاقيـة » التى يدافع عنها « كَنْت » فى مذهبه الأخلاق ويقول : هل من الأخلاقية أن يشعر الإنسان بضرورة الثواب على الفضيلة ؟ نعم قد لا يدخر الإنسان وُسْعًا فى أن يُحقِّق الخير ؛ وبهذا يكتسب نوعاً من الخلود ، لأنه بفعله هذا يشاطر فى تحقيق بعض المثل العليا الدائمة ، ولـكن ليس هذا ما يعنيه الناس عادة بالخلود . على أن وجهة النظر الحديثة التى تعتبر الروح وظيفةً لا جوهراً ، لا تجعل هذا الخلود الفردى أمراً ممكناً ؛ كما أن الأخذ بنظرية « الموازاة بين النفس والجسم » برُمَّتها ، لا يدع أساساً للاعتقاد بإمكان خلود الروح بعد

فناء البدن . ويجد « وندلباند » من الصعوبة بمكان أن يوفّق بين وجود الله ووجود الشرّ فى العالم ؛ كما يجد عالم الواقع ، وعالم المثل العليا الدائمة — أى ما هو موجود بالفعل وما ينبغى أن يوجد — على طرفى نقيض ؛ لا على أنهما فى عزلة تامة الواحد عن الآخر ، فإن الأول يتطلع دائماً إلى الثانى ، ولكن لأن عالم الواقع فيه — على ما يظهر — كثير مما يتعارض مع روح المثل العليا أو لا يقيم لها وزناً . ووجود عالَمَيْن من هذا القبيل لا يتفق مع الاعتقاد بوجود الله — حتى ولو فهم الإنسان الألوهية على أنها عالم المثل العليا الدائمة . ولكن « وندلباند » من ناحية أخرى يرى أن الاعتقاد بوجود عالمين من هذا القبيل باعث يحرّك الإنسان إلى السعى والعمل ؛ فإنه لو كان الموجود بالفعل كاملاً ، والكامل موجوداً بالفعل ، لما وجد الإنسان شيئاً يسعى إلى تحقيقه

(٢٣) أيكن[1] R. Euken ١٨٤٦ – ١٩٢٩

كان « أيْكِنْ » من الدعاة إلى فكرة الحياة الروحية وكان لدعوته أثر كبير . وقد وضع فى الدفاع عنها فلسفة يغلب عليها الصبغة اللاهوتية ، أو بالأحرى الصبغة المسيحية ، بالرغم من أنه كان ينكر بعض الأصول الهامة فى العقيدة المسيحية . وأعلى الحقائق فى نظر « أيكن » حياة روحية أو روح حية فوق طور الطبيعة من جهة ، ولكنها من جهة أخرى تخلل الطبيعة على هيئة تجعلها برزخاً موصلاً إليها . وليست هذه الحياة الروحية التى يتكلم عنها « أيكن » شيئاً موجوداً بالفعل ، بل هى حركة دائمة متجهة بلا انقطاع نحو حياة روحية أعظم

(١) رودلف أيكن : فيلسوف ألمانى كان أستاذاً فى جامعة برلين سنة ١٨٧١ ، ثم فى جامعة ينا سنة ١٨٧٤ وبها استقر حتى آخر حياته . كان « أيكن » أحد كبار المفكرين الذين ظهروا فى الحركة التى أعقبت الحركة العلمية الطبيعية المتطرفة التى سادت فى ألمانيا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وكان يعد نفسه مسيحيا على الرغم من عدم انتسابه لكنيسة من الكنائس . وقد صرف عنايته بنوع خاص إلى البحث فى المسائل الأخلاقية والدينية (المترجم)

وأعمق . وربما يتاح للإنسان معرفة هذه الحياة بنوع من العلم الذوقى الصوفى ، بل إن فى استطاعة الإنسان أن يكون عاملاً من العوامل فى رقيها ؛ فإن كل إلهام علمى أو فنّى أو دينى أو ماشا كل ذلك ، نتيجة من نتائج اتصال الإنسان بهذه الحياة الروحية ودليل على أن له نصيباً منها . فالحق مثلاً ليس من خَلْقِ الإنسان ، بل هو من العالم الروحى الذى فيه يجده الإنسان . ولو لم يكن للحق هذا الأصل الروحى الذى يصدر عنه لما كان فى استطاعتنا أن نُعَلّل ذلك اليقين الذى نشعر به إزاء قوة الحق ولا تفانينا فى طلبه ؛ فإن الحق مقياس للإنسان وليس الإنسان مقياساً للحق . وللحق فى العالم الروحى حقيقة وقيمة مستقلتان عن الإنسان . وهناك دليل آخر على وجود الحياة الروحية : ذلك أن الناس كثيراً ما يفزعون فى أوقات مِحَنهم وشدائدهم إلى ذلك العالم الروحى — أو إلى مملكة السماء . ولكن الأخذ بنصيب حقيق من العالم الروحى لا يقتصر على مجرد التأمل والتفكير ،

بل يتطلب عملاً أخلاقيًا صادقًا . فإن الكمال الخلقى جوهر الروح ، والروح جماع المثل العليا . فلا يجب إذن الحط من شأن الطبيعة ، فإن الطبيعة تنطوى على كثير من العقل ؛ يدل على ذلك ما للظواهر الطبيعية من قوانين وما بينها من علاقات ونسب ، كما يدل عليه تطور الكائنات الطبيعية تطوراً مطرداً نحو الكمال . بل الحقيقة أن العقل الإنسانى نفسه وليد الطبيعة . ومع ذلك فالطبيعة تَقْصُر دون الوصول إلى الروح ، وليست — فى أعلى مراتبها — سوى طور أوَّلى موصل إلى الحياة الروحية ؛ فإن الحياة الروحية ليست وليدة الطبيعة ، بل هى الأصل الذى تستند إليه الطبيعة ، والغاية التى تسعى إليها . لهذا نجد «أيكن» — بالرغم من عظيم تقديره للعلوم وما أحرزته من انتصارات باهرة — يقول : إن التاريخ وما فيه من قصص عظماء الرجال — وليس العلم — هو الذى يُقَرِّبُنَا غاية القرب من ذلك العالم الروحى . ويزيد على ذلك بقوله : إن المناهج العلمية

التى تتخذ العقل رائداً لها — بعبارة أخرى مناهج البحث النظرى — لا تكفى فى تحصيل المعرفة بالعالم الروحى بالرغم من صلاحيتها للتوصيل إلى معرفة الظواهر الطبيعية. فلا بد إذن، للوصول إلى الغرض الأول، من منهج آخر: وذلك هو الذى يسميه «أيكن» «بالطريقة النولوجية[1]»، وهو يعنى بها نوعاً من المعرفة الذوقية التصوفية التى بها تتغلغل الشخصية الإنسانيه بأكملها (لا العقل وحده) فى الحياة الروحية تغلغلاً تملك عليها مشاعرها وتحس به كل جارحة من جوارحها.

ويصف «أيكن» هذه الروح أوهذه الحياة الروحية أحياناً بلغة أصحاب مذهب «وحدة الوجود»، ولكنه

---

(١) المعنى الحرفى لكلمة Noology علم العقل أو علم ظواهر العقل ولذلك يطلقها بعض الكتاب على علم النفس Psychology. ولكنها تستعمل بمعنى اصطلاحى خاص للدلالة على فرع الفلسفة الذى يبحث فى الحقائق العقلية التى تدرك عن طريق البديهة والذوق، بمقابلتها بالحقائق التى يصل إليها العقل بواسطة النظر والبرهان. أما العلم الذى يبحث فى هذا النوع الأخير من المعرفة فيسمى Dianoiology ولكنها كلمة لم يجر بها الاستعمال.

(المترجم)

غالباً ما ينعتها بأوصاف ذاتية تنطبق على الله كما يتصوره المؤلهون .

وقف « أيكن » من الفلسفة والدين هذا الموقف ، وبه أراد أن يوقظ أهل عصره ويلفت أنظارهم إلى سطحية الثقافة المادية التي غلبت عليهم ، ويدفع بهم إلى السعي وراء حياة روحية أعمق وأعظم . فالحياة الإنسانية حياة وهمٍ وغرور ، خلو من كل معنى وكل حقيقة ، إذا لم يتداركها الدين فيرقى بها إلى مستوى عالم آخر ، هو مستوى الحياة الروحية .

(٢٤) هصرل[1] E. Husserl ولد سنة ١٨٥٩

يعد « هُصِرْل » زعيم الحركة الفلسفية المعروفة باسم

(١) إدموند هصرل : فيلسوف ألماني ولد في بروستتز في ابريل سنة ١٨٥٩ ودرس الرياضيات والعلوم الطبيعية ثم الفلسفة وعين أستاذاً بجامعة هل سنة ١٩٠١ . وله كتاب في فلسفة الرياضيات وآخر في المنطق فتح بهما طريقاً جديدة في البحث في الفلسفة الحديثة ، ودافع في الأخير منهما عن وجهة نظره في علم المنطق الذي يعتبر قواعده أولية مجردة مستقلة عن قواعد علم النفس .

(المترجم)

« الفينومينولوجيا »[١] أو البحث فى الظواهر . (ويجب أن نفرق بين الفينومينولوجيا والفينومينالزم : مذهب القائلين بالظواهر) . والبحث فى ظواهر الأشياء أسلوب من أساليب البحث فى المعرفة ، ويمكن الرجوع به إلى فلاسفة آخرين غير « هصرل » من فلاسفة القرن التاسع عشر وخاصة إلى برنْتانُو (١٨٣٨ — ١٩١٧) ومِينُنْغ (ولد سنة ١٨٥٣) ؛ فقد نبَّه « برنتانو » فى كتابه « علم النفس

(١) Phenomenology : والمعنى الحرفى لهذه الكلمة البحث فى الظواهر ، والمعنى الاصطلاحى البحث الوصفى لطائفة من ظواهر الأشياء — مع مراعاة التطور التدريجى لها — بقطع النظر عن القوانين العامة التى تخضع لها هذه الظواهر ، وعن الحقائق التى هذه الظواهر ظواهر لها . بعبارة أخرى حصر الذهن فى كل ما هو واقع فى الزمان أو المكان أو فى كليهما . أما الفينومينالزم Phenomenalism فتستعمل بمعنيين مختلفين : الأول بمعنى النظرية القائلة بأن علمنا بالأشياء قاصر على معرفة ظواهرها دون حقائقها أى دون الأشياء ذاتها . الثانى بمعنى النظرية القائلة بأن كل ما نعلمه ظواهر ، وأن الظواهر هى كل شىء فى الوجود . ومعنى الظاهرة فى هذه النظرية الحقيقة الماثلة أمام العقل ، إما مباشرة أو بطريق الاستنتاج ؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للكلام عن « الأشياء فى ذاتها » أى عن وجود شىء لا علاقة له بالعقل . والفرق بين النظريتين أن الأولى لا تنكر الأشياء فى ذاتها وإن كانت تنكر مقدرتنا على العلم بها : أما الثانية فتنكر الاثنين . والاصطلاحان غير شائعين فى الفلسفة ، ويمكن ترجمة الأولى « ببحث ظواهر الأشياء » والثانية « بمذهب القائلين بالظواهر »
(المترجم)

التجريبي » الذى نشر سنة ١٨٧٤ إلى خاصية « الإشارة » التى للعمليات العقلية (أو خاصية « دلالة » العمليات العقلية كما يسميها المدرسيون) ، فإن جميع العمليات العقلية تشير إلى موضوع ما ، سواء أكان ذلك الموضوع أمراً حقيقياً أو وهمياً ، وسواء أكانت العملية العقلية عملية إدراك حسى أو عملية تخيل أو حكم أو رغبة أو حب أو كراهية . فإنه يوجد على الدوام « شىء ما » ندركه أو نتخيله أو نحكم عليه . الخ . وقد اتخذ « مينُنْغ » هذه الفكرة أساساً لبحث « الموضوعات من حيث هى » (gegenstandtheorie) بقصد تحديد الصفات الأولية لهذه الموضوعات مع عدم النظر إلى الحالات النفسية التى هى موضوعات لها ، وبقطع النظر حتى عن وجود هذه الموضوعات نفسها . أما « بحث الظواهر » الذى قام به « هُصِرْل » فليس فى الحقيقة سوى تكملة لهذا المنهج من مناهج المعرفة بالأشياء ، وإن كان يمزجه فى نهاية الأمر بنظرية مثالية فى طبيعة الوجود .

ويبتدئ « هصرل » فلسفته بالقول بأن « الشعور » أو « التجربة » أو « الحالة العقلية الإدراكية » بوجه خاص ، لها طرفان : طرف هو الذات وطرف هو الموضوع (أو العاقل والمعقول) . بعبارة أخرى ، يوجد على الدوام شيئان ، حركة عقلية ، وموضوع أو شيء تقع عليه هذه الحركة ، ورابطة مّا تربط الاثنين . وللشعور مظاهر مختلفة ، أو عمليات وحركات من أنواع مختلفة (منها الإدراك الحسى والتفكير وتقدير قيم الأشياء إلى غير ذلك) ، واقعة على موضوعات من أنواع مختلفة أيضاً (منها أعيان الأشياء الموجودة فى العالم الخارجى ، ومنها المعقولات والقيم الخ) . . وتطبَّق طريقة البحث « الفنومنولوجى » بأن يحصر الإنسان جميع انتباهه فى كل حركة أو عملية عقلية على حدة ، ويشاهد — بنوع من المشاهدة الباطنية — العملية العقلية وكل ما تحتويه من العناصر ، كما يشاهد موضوعها والرابطة بينها وبين الموضوع . (بعبارة أخرى يشاهد العاقل والمعقول معاً) .

وهذه حالة تختلف عن حالة الشعور العادية التى يكاد ينحصر الانتباه فيها فى « الموضوع » الذى هو محل الشعور ، كما تختلف عن طريقة المشاهدة الباطنة المستعملة فى علم النفس ، وهى الطريقة التى يكاد ينحصر انتباه الشخص فيها فى ذاته .

وقد كانت الطريقة « الفنومنولوجية » فى أول أمرها طريقة وصفية بحتة ، تبتدئ بالتحليل الدقيق من غير أن يعمد المستعمل لها إلى وضع فروض أو نظريات من أى نوع ؛ بل كان الغرض منها فى الحقيقة القيام بالوظيفة الرئيسية للفلسفة النقدية على وجه أكمل مما قامت به فلسفة « كنْت » . أما « هُصِرْل » فأراد أن تكون طريقته « تجريدية » ومتطرفة . ويظهر للناظر فيها لأول وهلة أنها طريقة فيلسوف « واقعى » ؛ فإن « هصرل » يقول مثلاً إن أعيان الموجودات الطبيعية (وهى تختلف عن العمليات العقلية من حيث هى عمليات عقلية ، وتختلف عن المعقولات الكلية) لا يمكن أن تدرك إلا إدراكا

جزئيا ، أو أنها تُدرَك على نحو ما يُدرَك الجسم المنظور ، ولهذا تظهر لنا دائماً كأن فى ذاتها الحقيقية من صفات الشيئية أو العينية ما لا ندركه منها فى تجربة من تجاربنا . ولكن سرعان ما يتبين لنا أن « هصرل » أميل فى الواقع إلى المذهب المثالى ، وأنه قد أثرت نظريته المثالية فى طريقته « الفنومنولوجية » من أول أمرها .

ويمكن تلخيص النقط الأساسية فى مذهب « هصرل » فيما يأتى :

إن الموضوعات التى هى محل بحث العقل ، والعمليات العقلية التى بها تدرك هـذه الموضوعات لا تختلف ، عند النظر فيها ، فى نوعها وإن اختلفت فى درجتها ؛ فإن العمليات العقلية نفسها قد تكون موضوعات لبحث العقل . ولا يقل نشاط العقل فى عمله فى الحالة التى يكون موضوع بحثه العقلَ نفسه أو العمليات العقلية عما إذا كان موضوعه أموراً أخرى . ولا يعلم العقل من موضوعاته سوى ماهياتها لا إنيّاتها : أى أنه لا يدرك من موضوعاته

سوى صفاتها العامة أو ذواتها ، لا صفاتها الخاصة التى بسببها صارت موجودات جزئية .

فالطريقة « الفنومنولوجية » إذن طريقة تدرك بها ذوات الأشياء إدراكا ذوقيا مباشراً . أضف إلى ذلك أن الذوات التى يدركها العقل ليست عند التحقيق سوى صور لمعقولاته الأولية . ويظهر أن « هصرل » يزعم أن كل وجود هو وجود عقلى ؛ وعلى ذلك فشيئية الأشياء ترجع إلى وجود نفس أخرى وراء النفس المدركة بالحس . وعلاقة النفس الحسية بالنفس المجردة أن الأولى إحدى الموضوعات الكثيرة التى تدركها الثانية . والنفس المجردة هى التى تُكوّن كل موضوع من موضوعاتها بحسب ما فيها من الصور العقلية الأولية .

ويختتم « هصرل » فلسفته بقوله : إن النفوس المجردة يتكون من مجموعها موجود مجرد أعلى ، أو روح شبيهة بما يسميه « هيجل » « بالمطلق » .

الفصل الثامن

مذهب الحياة

المذهب الحيوي : المذهب العملي : مذهب الذرائع المذهب الأسطوري (أو فلسفة « كأنَّ ») في فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة

---

(٢٥) برغسون[1] H. Bergson ولد سنة ١٨٥٩

كان للمذهب الميكانيكي العلمي رد فعل شديد في فرنسا بلغ نهايته في ذلك النوع من الفلسفة الذي تمثله فلسفة « برغسون » . وقد قصر « برغسون » همه من

---

(١) هنري برغسون فيلسوف فرنسي من أصل يهودي انجليزي ولد في باريس سنة ١٨٥٩ وتخصص في العلوم الرياضية والطبيعية قبل أن يتخصص في الفلسفة . اشتغل بمهنة التدريس كما اشتغل بالسياسة والمشاكل الدولية . ويعتبر اليوم أكبر فيلسوف في فرنسا . أحرز جائزة نوبل سنة ١٩٢٧ .

فلسفته على الدفاع عن الناحية الروحية من العالم بأسره ، من غير أن ينكر إنكاراً تاما حقيقة المادة أو القوانين الطبيعية . وقد جعل مفتاحَ فلسفته المعانى الآتية : « التغير » و « الفعل » و « الحرية » و « التطور الإبداعى » و « الزمان » والإدراك الذوق ؛ ولذلك توصف فلسفته عادة بفلسفة التغير أو فلسفة التطور الإبداعى . وهو يرى أن الحقيقة فى قَرارها ليست شيئاً ماديا ولا شيئاً عقليا ، بل هى شىء أقل تحديداً من الاثنين ، هى شىء تصدر عنه المادة والعقل كلاهما ؛ هى « التغير » أو هى فيض من الحوادث تظهر فى ثناياه الحياة على الدوام لابسة فى كل آونة ثوباً جديداً . وليس ذلك الشىء ساكناً غير متحرك ، وإن كان يسميه « برغسون » أحياناً بالدهر أو الزمان الحقيق . إلا أننا يجب ألا نتصور الدهر فى مذهب « برغسون » تصوراً عقلياً بحتاً ، فنفهم منه مجرد لحظات آنية متتابعة ؛ فإنه يعنى بالدهر « مجرى متدفقاً يتصل ماضيه بمستقبله ويزداد ارتفاعاً كلما جدَّ فى السير » .

وأجلى مظهر للدهر الحياةُ الإنسانية ، فإن ماضينا يتعقبنا في كل لحظة من لحظات حياتنا . « فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه وما أردناه منذ نعومة أظفارنا لا يزال عالقاً بنفوسنا متجهاً نحو حاضرنا الذى يوشك أن يتصل به . . . . . . وإلا فما نحن فى الحقيقة ، وما أخلاقنا إن لم نكن (أو تكن) ذلك الذى تجمَّع من تاريخ حياتنا التى حييناها منذ ولادتنا : لا ، بل قبل ولادتنا ؛ فإننا نحمل مَعَنا طبائع أسلافنا ؟ . نعم ، ليس من شك فى أن الذى يعيننا على التفكير إنما هو جزء صغير من ماضينا ، ولكن الذى يعيننا على الرغبة أو على الإرادة أو على العمل هو ماضينا بأسره » . هـذا هو معنى الدهر[1] أو الزمان الحقيقى الذى نرى فيه الماضى بأسره ممعناً فى الحاضر . أضف إلى ذلك أن الدهر بهذا المعنى لا يتضمن تغيراً حقيقيا مستمرا فحسب ، بل يتضمن كذلك شيئاً

(١) ترجمت كلمة « Duration » التى أصل معناها المدة الزمنية بكلمة « الدهر » لأن الظاهر أن برغسون يريد بها هذا المعنى فى كتابه « Creative Evolution » . راجع الكتاب ص ٥ .

من الجدَّة فى كل تغير جديد ؛ ولهذا كان لكل تغير لاحقٍ ماضٍ يتخلله أغزر فيما يحمله من التغير الذى سبقه. وعلى هذا فسلسلة التغيرات إنما هى نوع من « التطور الإبداعى » . وليست « الروحية » سوى ذلك النوع من التذكر ، أو ذلك النوع من الفعل المتجمع فى مركز واحد ، والذى فيه يتخلل الماضى الحاضرَ . ولكن قد يتراخى ذلك الفعل أحياناً فتكون نتيجة ذلك التراخى ظهور المادة . ويمكن القول بوجه عام إن العقل أو الشعور حياة باطنية ليس لها ظاهر ، فى حين أن المادة شىء ظاهرى ليس فيه حياة باطنية .

يظهر إذن أن الحياة قد اتجهت فى تطورها ثلاثة اتجاهات مختلفة مستقلة : الأولى الحياة النباتية ، والثانية الحياة الغرزية ، والثالثة الحياة العقلية (أو الحياة الناطقة) . فالغريزة هى القوة التى تستخدم أعضاء الجسم ، وهى نوع من المهارة العملية اللاشعورية . أما الذكاء فهو قوة بها تُصنَع وتُستَخدم الآلات غير العضوية ، وبواسطته

يدرك الإنسان العلاقات بين الأشياء عندما يصل الذكاء فيه إلى درجة معينة من الرقي . والذكاء (لأن وظيفته الأولى صنع الآلات غير العضوية) أميل إلى اعتبار الكون مؤلفاً من مادة جامدة ؛ ومن هنا ظهرت النزعة العلمية التي يحاول أصحابها شرح جميع الكائنات شرحاً آليًا ، وهو خطأ يجب أن يصلحه الإدراك البديهي الذي هو نوع من الإدراك كان في أصله غريزة ثم وصل إلى درجة الشعور الذاتي وأصبح قادراً على تعقل موضوعاته . فالذكاء والإدراك البديهي إذن يجب أن يتضامنا في العمل لكي تحاشي الوقوع في الميكانيكية البحتة من جهة ، أو الوقوع في التصوف البحت من جهة أخرى .

ويعتقد «برغسون» أن الحياة الشعورية ، أو الحياة الروحية ، متمثلة في التذكر لا في الإدراك الحسّي ؛ فإن الإدراك الحسّي حركة بدء أو حركة بروز وظهور ، وليست «شعوراً» مطلقاً . ومن قال بعكس ذلك من المفكرين فقد خلط بين التذكر والإدراك الحسّي .

وهـذا يوضح أن الروح قد تعتمد على الجسم ، ولكن يظل كل منهما مخالفاً للآخر متميزاً عنه . ومهما قويت الرابطة بين العقل والجسم ، أو بينه وبين المخ ، فإنهما لا يزالان شيئين مختلفين ، إذ العقل ليس مجرد وظيفة من وظائف المخ ولا ظاهرة عارضة تعرض له ، ولكن المخ أداة يستخدمها العقل . وفى هـذا المعنى يقول « برغسون » : « قد تكون العلاقة وثيقة بين المِعْطَف والمسمار الذى يعلق عليه المعطف ، لأن المعطف يسقط إلى الأرض لو انتزع المسمار من مكانه : فهل لنا أن نقول إذن إن شكل المسمار له أثر فى تحديد شكل المعطف ، أو أن بين شكليهما اتفاقاً من أى وجه من الوجوه ؟ » إن العمليات المخية أو الظواهر المخية ليس لها من الأثر فى تحديد الظواهر النفسية بأكثر مما لشكل المسمار من أثر فى تحديد شكل المعطف . والعقل بطبيعته حُرٌّ ، بمعنى أن له القدرة على الفعل ، فليست أفعاله إذن آلية . والتسليم بأن ماضينا له أثر فى حاضرنا لا يمنع من القول

بحريتنا العقلية أو باختيارنا ، فإن الحرية معناها القدرة على التعبير عما فى النفس ، أو هى حكم النفس . والفعل حر بهذا المعنى إذا أتى معبّراً عما عليه المرء فى نفسه .

أما المادة فلا يصفها « برغسون » بصفات كلها شر محض . وهى فى نظره مبدأ التعدد أو الكثرة فى الأفراد ، إذ بواسطتها ينقسم مجرى الحياة إلى أقسام (أفراد) مختلفة مستقلة الواحد عن الآخر لكل منها شخصية خاصة به . زد على ذلك أن نفس العوائق التى منشأها المادة عامل من عوامل ازدياد الفعل قوةً وشدةً ، وهذا هو معنى الحياة . يقول « برغسون » : « إن المادة ، بفضل ما فيها من المقاومة ، ولما نَصِفُهَا به من القابلية استحقت أن يقال فيها إنها عائق وأداة ودافع أو محرك فى آن واحد » . ومن طبيعة الحياة أنها تحتفظ دائماً بوحدتها ، وأن كل جزء من أجزائها يعمل بالتضامن مع الأجزاء الأخرى . وهذا التضامن يحفظها من فوضى الانحلال إلى وحدات منفصلة غير ملتئمة . ولا يتحقق

للكائن الحى أقصى غاياته إلا فى حياة اجتماعية من هذا القبيل . وخير الناس وأكثرهم حظا من الحياة « من كانت حياته — وهى فى نفسها فَتِيَّةٌ قوية — مبعثاً للقوة والنشاط فى فعل غيره من الناس ، ومن كانت حياته — وهى فى نفسها نبيلة كريمة — تضىء بأشعة نبلها وكرمها نفوسَ الآخرين » .

ويختم « برغسون » فلسفته بقوله : إن مآل « الكائنات الحية جميعها أن تحيا بالتضامن » وإن مركز إشعاع الحياة هو الله ، لأنه تعالى « هو الحياة الدائمة والحرية الدائمة والفعل الدائم » .

(٢٦) دريش[1] H. Driesch ولد سنة ١٨٦٧

يعد دريش فى طليعة أصحاب المذهب الحيوى أو المذهب الحيوى الجديد فى العصر الحاضر . والفكرة

(١) هانس دريش : فيلسوف وعالم من علماء الحياة فى ألمانيا متأثر بكنت فى نظريته فى المعرفة وبأرسطو فى فلسفته الطبيعية . ألف فى علم الحياة وفلسفة الحياة خاصة . كان مدرسا فى هيدلبرج . (المترجم)

الأساسية التى يقوم عليها هذا المذهب هى أن الظواهر الحيوية لا يمكن أن تستقل العلوم الطبيعية والكيميائية بشرحها شرحاً تاما ، ولهذا قال دريش بنظرية تثبت وجود قوة فى الكائن الحى وغاية يتحرك دائماً إلى الوصول إليها ، معارضاً فى ذلك مذهب الميكانيكيين الذين قالوا إن الظواهر الحيوية جميعها وليدة عوامل طبيعية وكيميائية بحتة . ومن الأدلة التى استند إليها فى رفضه للنظرية البيولوجية الميكانيكية ما يأتى :

(ا) أنه قد يظهر كائن تام التكوين عن « بويضة » ناقصة التكوين : فقد ينمو مثلاً جنين كامل من خلية فى « بلاستولا » (وهى البويضة المقسمة) ذات خليتين أو أربع أو ثمانى خلايا . وقد ينشأ من خلية واحدة من « بلاستولا » ذات أربع خلايا عضو من الأعضاء يختلف بحسب عدد الخلايا التى تفصلها من الأصل . وهذا يدل لا محالة على وجود أثر لعامل حيوى خاص غير العوامل الطبيعية الكيميائية .

(ب) بمثل هـذا يقال فى « بلاستولا » الحيوان المعروف باسم « إكِيْنُودِرْم » (مثل قنفد البحر وغيره) الذى يتكوّن بانقسام البويضة ، فان خلية واحدة من خلايا البويضة ، أو مجموعة منها ، تعمل عمل البويضة الكاملة . وهذا أمر بعيد كل البعد عن الميكانيكية البحتة .

(حـ) إنه فى حالة إزالة جزء من مخ حيوان حى يقوم بعد مدة من الزمن جزء آخر من أجزاء المخ بتأدية وظائف الجزء المزال .

(ء) إن العقـل الإنسانى يسجّل التجارب التى يحصل عليها الإنسان فى حياته ويخزنها فى صور فكرية ؛ وهذا الحفظ وإن كان ممكنا لبعض الآلات الميكانيكية — كالآلة الحاكية مثلاً — إلا أن الحفظ الآلى يختلف كل الاختلاف عن حفظ الأفكار ؛ لأن هـذا الأخير يمكن استخدامه فى توليد أفكار أخرى جديدة . فالانفعالات الحيوية إذن لا يمكن تفسيرها ، فى نظر دريش ، تفسيراً ميكانيكيا بحتاً ؛ وهى عنده أشبه بأجوبة

معقولة عن أسئلة ملقاة ؛ أو أشبه بالحديث الذى يتجاذب طرفيه اثنان يجيب أحدهما عما يسأل عنه الآخر . أما الذى يصدر عنه الفعل الحيوى فهو الحيوان بأكمله ، أو هو عنصر حيوى يعمل من أجل الحيوان بأكمله .

وبهذا يردد دريش فكرة أرسطوطاليس فى الصورة أو « الفعل » (entelechy)[١] : كأن « الصورة » نظام منبثٌ فى الكائن الحى يظهر أثره فى نمو الكائن وفى كل ما يصدر عنه من الأفعال الحيوية . فإذا فقد الحيوان المعروف باسم « تريتون » مثلاً قدما من أقدامه سارعت قوة « الفعل » فيه فكونت له قدماً أخرى شبيهة بتلك التى فقدها . وهكذا فى كل حالة يحتاج فيها الكائن إلى أى تعديل فى نظامه كما هو واضح من الأمثلة المتقدمة .

وقد طبّق « دريش « فكرة » الفعل « أو

---

(١) يقول أرسطوطاليس إن الشىء يكون بالقوة قبل أن يكون بالفعل ؛ وهو يصير بالفعل بقوة محركة فيه تحقق وجوده الكامل ، وهذه القوة هى ما يسميه أرسطو entelechy التى تترجم عادة بالصورة أو بالفعل أو بالكمال . (المترجم)

« الصورة » أيضاً فى دراسته لعلم النفس ، فإنه درس هـذا العلم على نحو ما درسه « السلوكيون » ، واعتبر موضوعه البحث فى الكائنات الحية من حيث ما يصدر عنها من الأفعال . فالسلوك الحيوانى[1] (بما فيه السلوك الإنسانى) قريب الشبه بالنمو الحيوانى من حيث إن كلا منهما موجَّه نحو تحقيق غاية خاصة أو غرض خاص . وكما أن نمو الحيوان تُوَجهه « الصورة » ، كذلك يوجه سلوكَه قوةٌ تماثلها يسميها دريش « سيكويد » ، أو قوة جِبِلّية عاقلة تدفع الحيوان إلى الفِعْل . ويظهر هذا الدافع فى الحركات الأولى التى يأتى بها الحيوان حديث العهد بالولادة . ومن هـذا يتضح أن وجوده سابق على كل خبرة وتجربة . ولكن الحيوان يكتسب بمرور الزمن خبرة ، كما يكتسب علماً يستعين به على تنظيم أفعاله ، فتصبح له غايات أخرى ، وتحصل له معرفة أخرى ،

---

(١) تستعمل كلمة السلوك هنا بمعنى عام يدخل تحته السلوك الخلقى وغيره فالمراد به كل فعل يصدر عن الكائن الحى ويحقق غاية خاصة له ، وهذا هو المعنى الذى يستعمل فيه هربرت اسبنسر هذه الكلمة . (المترجم)

يختلفان عن الغايات الأولى والمعرفة الأولى اللتين تصدران عن العقل الجبلِّى (سيكويد) المتقدم الذكر.

هكذا دفع التفكير « بدريش » — وهو عالم بيولوجى — إلى مذهب فلسفى كامل من نوع الفلسفة الألمانية المثالية. وربما كانت فكرة الصورة، أو «الفعل» التى يظهر أثرها فى كل ناحية من نواحى مذهبه أهم نقطة مثيرة للإعجاب فى هذا المذهب. وهو أميل إلى الاعتقاد بأن « الله » — أو المطلق — هو « صورة الصور » فى الكون ؛ أو أنه القوة التى يصدر عنها كل ماله وجود بالفعل. ومن الطبيعى أن تسوق فكرة « الصورة الإلهية » دريش إلى القول بأن للعالم غاية يتجه إلى تحقيقها لأن فكرة « الصورة » مقرونة دائماً بفكرة الغاية. ولكن دريش يقر بعجزه عن البرهنة على وجود غاية قصوى يتجه نحوها العالم.

(٢٧) وليم جيمس[1] W. James ١٨٤٢ — ١٩١٠

كان « جيمس » أكبر الدعاة إلى الحركة الفلسفية الأمريكية المعروفة بالفلسفة العملية (أو براغماتزم) . أما كلمة « براغماتزم » فكان أول من أدخلها إلى الفلسفة « بيرس »[2] (١٨٣٩ — ١٩١٤) فى سنة ١٨٧٨ وإن كانت الفكرة الأساسية فيها ترجع إلى بروتاغوارس السوفسطائى القديم الذى قال : « إن الإنسان مقياس

(١) وليم جيمس : فيلسوف وعالم نفسى أمريكى : تعلم فى جامعة هارفارد وعين أستاذاً لعلمى الفسيولوجيا والتشريح ثم لعلم النفس بها . يعد من أكبر علماء النفس ومن واضعى دعائمه العلمية فى العصر الحديث . وكتابه « أصول علم النفس » مزيج غريب من مسائل هذا العلم ومن التحليلات النفسية والفلسفية والأدبية . وقد غلبت هذه الروح عليه حتى قيل فيه إنه يكتب علم النفس بأسلوب الروائيين ، كما قيل فى أخيه « هنرى جيمس » الكاتب الروائى إنه يكتب رواياته بأسلوب علماء النفس . وتغلب على جيمس نزعة التصوف فى التفكير ، ولعله ورث هذه النزعة من أبيه الذى كان ينتمى بالفعل إلى فرقة صوفية . ولجيمس شهرة أخرى فوق شهرته بعلم النفس ، ذلك أنه يعد بحق واضع أساس المذهب الفلسفى الجديد المعروف باسم « برغماتزم » . (المترجم)

(٢) كتب تشالز بيرس مقالة فى مجلة أمريكية شهرية فى يناير سنة ١٨٧٨ تحت عنوان « الطريق إلى توضيح أفكارنا » فكانت هـذه المقالة الأساس الذى بنى عليه وليم جيمس فلسفته العملية المعروفة باسم برغماتزم . (المترجم)

كل شيء » . ولعل خير ما تفسر به فلسفة جيمس أنها رد فعل قصد به محاربة المذهب العقلى الذى أسرف أصحابه فى القول به ؛ وكذلك محاربة مذهب « الواحدية » أو « الفردية » الذى قال به أصحاب الفلسفة المثالية المطلقة ، واعتبارهم العالم نظاماً أزليا تام الخَلْق والتكوين ، لا يعتريه شيء من التغيير ؛ أو بعبارة أخرى تصويرهم للعالم بأنه « عالم جامد » . وقد أحس « جيمس » بشعور عميق إزاء كل كائن حى متحرك ، فكان لشعوره هذا فضل كبير فى جميع الخصائص التى يمتاز بها مذهبه الفلسفى ، وذلك كالطرافة التى نجدها فيه ، وكقوله بوجود الكثرة فى الكون ، وقوله بفردية الكائنات أو استقلالها وحريتها . وقد تأثرت فلسفته ، إلى حدما ، بفلسفة « رينوفييه » وهو الفيلسوف الفرنسى الذى انتصر لمذهب « الاختيار » على المذهب العلمى للجبر ؛ ولذلك نجد شيئاً من الصلة الروحية ومن المشاكلة بينه وبين « برغسون » .

سبق لجيمس فى كتاباته فى علم النفس أنه أبرز

خاصية « الفعل » التى للشعور أو الإدراك . فان الشعور عنده « ساحة غاصة بموضوعات متعددة ماثلة أمام العقل فى وقت واحد » والعقل يختار من بين هذه الموضوعات — تحت تأثير عوامل وجدانية أو عوامل عملية — بعضها ويترك البعض الآخر ، ثم يضع تلك التى وقع عليها اختياره موضع الانتباه . وبهذا المعنى ينتزع كل عقل — أو كل شعور — « صورة للعالم خاصة به دون غيره من بين سحب متراكمة من ذرات متحركة فى فضاء متصل لا نهاية له » .

لننتقل الآن إلى نظرية جيمس فى المعرفة الإنسانية فنراه يفرق بين نوعين منها : الأول : معرفة الإنسان بالأشياء (وفيها تدرَك الأشياء إدراكاً مباشراً) : الثانى : معرفة الإنسان بحقيقة من الحقائق عن الأشياء (وفيها لا تدرك الأشياء إدراكاً مباشراً بل بواسطة المعانى القائمة بالنفس) . أما فلسفة جيمس العملية فتظهر فى طريقة تأويله لهذه المعانى بأضافتها إلى النتائج العملية التى تتضمنها ،

وإلى الإحساسات المتوقعة الحصول عنها ، وإلى الانفعالات التي يلزم إعدادُها لها . « إذ التفكير من أوله إلى آخره ، وفي كل حالة من حالاته ، هو من أجل الفعل » . و « ليس تصورنا لأى شيء ندركه عن طريق الحس في الحقيقة سوى ذريعة يراد بها تحقيق غاية من الغايات » . وهذا معناه أن الأفكار يجب اختبارها إما بحصول ما يتوقع حصوله من التجارب الحسية المتصلة بها ، أو بأن تأتى الانفعالات المُعَدَّة لها ملائمة للغرض المقصود منها . « فليس « الحق » . . . . سوى التفكير الملائم الذى أتى محققاً لغايته ، كما أن « الصواب » ليس سوى الفعل الملائم الذى أتى محققاً لغايته . والملائم هنا هو الملائم على أى وجه كان ، والملائم في نهاية الأمر ، والملائم في جملته طبعاً » . فإذا لم يمكن اختبار الأفكار عن طريق حصول ما يتوقع حصوله عنها من التجارب الحسية كان لنا أن « نأخذ بها » إذا شجَّعَنا على الأخذ بها عوامل وجدانية أو عملية . وفكرة « الله » مثلاً من هذا القبيل .

أما نظرة جيمس إلى العالم فقد كانت إلى حد كبير — كما كانت فلسفته العملية — نتيجة لنظرياته فى علم النفس . فإنه يرى أن فى « التجربة » كل العناصر الضرورية التى تتألف منها حقيقة الكون . وإذا قال المثاليون إن العلاقات والنسب بين الأشياء من خلق العقل ؛ وإذا هم افترضوا وراء العالم المحسوس روحاً تحفظ عليه وحدته ، قال جيمس مناقضاً لهم « إن العقل يدرك العلاقات التى ترتبط بها الأشياء إدراكاً مباشراً » كما يدرك الأشياء ذاتها . بل الواقع أن الشعور نفسه ليس إلا نوعاً من أنواع الروابط التى ترتبط بها التجارب : فإن النظام الكونى المؤلف من الحقائق الخارجية ، ومجرى الشعور الداخلى ليسا فى الحقيقة سوى « تجربة » واحدة منظور إليها من جهتين مختلفتين .

هذا هو « المذهب التجريبي المتطرف » الذى قال به « جيمس » . وقد دعاه مذهبه النفسى أيضاً إلى القول بوجود عقل فوق العقول البشرية هو جماع العقول

الجزئية كلها . وقد عزز هذا الرأىَ فى نظره أدلة مستمدة من الأبحاث النفسية مثل « الكتابة الآلية » و «الوساطة» وغيرهما ؛ وكذلك أحوال تعدد الشخصية ، وفوق هذا وذاك ما يسميه هو «بالمظاهر المختلفة للشعور الدينى » . حملت هذه الأمور كلها « جيمس » على الاعتقاد بوجود مصادر أو ينابيع للشعور من نوع العقول البشرية إلا أنها أعظم منها ؛ أو بوجود عدد من القوى يتصل بها العقل الإنسانى أحياناً .

ويسلِّم جيمس بمذهب المؤلهة ولكنه يصف الله بالتناهى فى قدرته وفى أفعاله . أما العالم فى نظره فليس للجبر عليه سلطان ؛ بل هو يعتقد أنَّ فى استطاعة الإنسان أن يحقق فى العالم كل شىء يحكم العقل بوجوب تحقيقه . والرجل البارُّ عنده هو من « أخلص فى جهاده » فى سبيل الخير ، ويكفى فى تبرير إخلاصه أن يكون للخير دائماً الغلبة فى نهاية الأمر .

(٢٨) ديوى[١] J. Dewey ولد سنة ١٨٥٩

يمكن أن نطلق على فلسفة ديوى اسم : « فلسفة الذرائع » التى هى فرع من فروع الفلسفة العملية أو « البرغماتزم » . ويعتبر « ديوى » الفكر فى أصل نشأته خادماً للحياة ؛ إذ الناس لا يفكرون مادامت حياتهم سهلة لينة ، ولكنهم يضطرون إلى التفكير اضطراراً إذا هم هموا بفعل أمر من الأمور ، فحال دون هذا الأمر حائل . وهم بتفكيرهم هذا إنما يحاولون أن يختطوا لأنفسهم خطة يواجهون به الصعوبات القائمة فى سبيلهم ليتغلبوا عليها . أما صحة تفكيرهم فتقاس بمقدار مايحرزونه من النجاح . وفى هذا المعنى يقول « ديوى » : « كل ما هدانا حقا فهو حق » . هذا ، وقد يظن بعض

---

(١) جون ديوى : فيلسوف وعالم من أكبر علماء التربية فى أمريكا وأستاذ الفلسفة فى جامعة كولمبيا . أكثر مؤلفاته فى التربية فى ناحيتيها النظرية والعملية ، وفى الأخلاق . يرى أن الغرض الأسمى من التربية هو غرس صفات الديموقراطية والحرية وحب العمل فى نفوس النشء .
(المترجم)

الناس ، أن العلوم إنما تُعنَى بالمعرفة لذات المعرفة ؛ وقد يظهر لأول وهلة أن ما يجمّعه العلماء من القواعد العلمية النظرية ليس له مساس بما تتطلبه الحياة العملية من الحاجات ، ولكن الواقع أن كل سعى وراء الحقيقة ليس سوى أسلوب منظّم من أساليب البحث يراد به خلق الوسائل الناجعة التي يمكن أن نستخدمها فى حياتنا العملية. ولهذا يرى « ديوى » أن موضوع التفكير دائماً أمر معنوى ؛ أو بعبارة أخرى هو خطة لفعل من الأفعال . أى أن موضوع التفكير ليس شيئاً له وجود بالفعل ، بل هو أمر يخلقه العقل تدريجيا بقوة فعله . ولهذا كان من الطبيعى أن يكون للمسألة الخلقية الشأن الأول فى فلسفة « ديوى » .

ويظهر أن الباعث الأول الذى حمله على وضع « فلسفة الذرائع » هو رغبته فى القضاء على ما جرى به العرف من اعتبار « العلوم والأخلاق » دراستين مستقلتين ، لكل منهما منطق خاص ومنهج بحث خاص به ، ولذلك

يقول : « طالما شعرت بأن وضع « منطق » ، أى وضع طريقة ناجعة للبحث لاتختلف فى تطبيقها على موضوعات كل من هذين العلمين المسميين بهذين الاسمين (العلم والأخلاق) قد يكون فيه أكبر غناء لما نحتاج إليه من الناحيتين النظرية والعملية » . أما الذى حرك فى نفسه الميل إلى وضع هـذا المنطق العملى المشترك ، فهو رغبته الصادقة فى تقدم الحياة الاجتماعية وإيصالها إلى الحرية بأكمل وأوسع معانى هذه الكلمة . وهو يعتبر مذهب « الذرائع » أساساً فلسفيا صالحاً للوصول إلى هذه الحرية المنشودة ، لأن أقل ما يقال فيه إنه محارب لكل شىء من شأنه أن يسبب المحافظة والجمود أو يضع العقبات فى سبيل التطور الاجتماعى ، وإنه يرحب بكل تجربة جديدة ، ويشجع على كل مسعى يراد به تنظيم الهيئة الاجتماعية على أساس جديد . ولكن « ديوى » — مثل « وندلباند » — يعتقد « أن الحركة الفلسفية البنائية فى المستقبل ستظهر عندما تصير العلوم والفنون

الاجتماعية موضوعاً للبحث النظرى كما كانت العلوم الرياضية والطبيعية موضوعاً للبحث النظرى فى الماضى، وعندما يدرك معناهما وأهميتهما تمام الإدراك ».

وربما كان من أكبر العوائق القائمة فى سبيل التقدم والرقى إلى ما هو أبعد مما خلَّفه ذلك « التاريخ الإقليمى » المعروف بتاريخ الغرب الأوروبى، قلق كثير من الناس على الدين فى حاضره ومستقبله . ولكن « ديوى » يعتقد أن مثل هؤلاء الناس « إنما يحركهم باعث التحزب والتحيز لدين خاص أكثر مما يحركهم باعث التحيز للدين من حيث هو ».

(٢٩) فايهنجر[١] H. Vaihinger ولد سنة ١٨٥٢

وضع « فايهنجر » مذهباً فلسفيا مثاليا واقعيا فى آن

---

(١) هانس فايهنجر : فيلسوف ألمانى درس اللاهوت والفلسفة فى جامعات ألمانية مختلفة وعين أستاذاً فى جامعة استراسبورج سنة ١٨٨٣ عنى بوجه خاص بفلسفة كنت فنشر فيها دراسات كثيرة وتناولها بالشرح والتحليل والتعليق . وفى سنة ١٩١١ نشر كتابا تحت عنوان فلسفة « كأن » وهو عنوان غريب ولكنه مستمد من روح فلسفته التى تجدها مخصة فى صلب هذا الكتاب . (المترجم)

واحد . وهو يطلق على مذهبه هـذا عادة اسم « فلسفة كأن » أو الفلسفة الأسطورية ، وهى مزيج من عناصر مختلفة : منها فلسفة كَنْت الوضعية (القائلة بأن المعرفة الإنسانية قاصرة على الأمور الواقعة فى حدود التجارب) ومنهـا الفلسفة العملية أو « برغماتزم » (وهى الفلسفة التى تعطى المكان الأول للعقل العملى) ، وفلسفة شوبنهور فى الاختيار والتشاؤم ، ونظرية دارون فى التطور ، وفلسفة « ميل » التجريبية (التى تردُّ الحقائق جميعها إلى الإحساسات والظروف الدائمة التى عنهـا تظهر الإحساسات .

ويقول « فاينجر » إننا إذا حللنا الظواهر النفسية انتهى بنا التحليل إلى الإحساسات والوجدانات والحالات النزوعية ؛ وإذا حللنا المعرفة انتهى بنا التحليل إلى مادة الحس (أو ما يحتوى عليه الإحساس) ؛ وإذا حللنا المادة انتهى بنـا التحليل إلى الكتلة والحركة . فمن ناحية حياتنا العملية نجد أن هـذه الحقائق الأوليـة المختلفة

منسجمة انسجاماً تاما ؛ أما من ناحية التفكر فنحن عاجزون عن أن نؤلف منها جميعها نظاماً واحداً معقولاً : ذلك أن الفكر كان فى أصل نشأته مجرد أداة استخدمها الإنسان فى ميدان تنازع البقاء ، فهو لا يزال عاجزاً عن معالجة المسائل النظرية البحتة . ولكن الحال قد تحولت ، وأصبح التفكير غاية فى نفسه بعد أن كان وسيلة لتحقيق غيره . وليس هذا بدعاً فى الطبيعة ، بل هو مثال واحد من أمثلة قانون عام : أعنى أن ما كان فى أصل نشأته مجرد وسيلة لتحقيق غاية خاصة ، قد يتطور فيتجاوز ما كان فى الأصل وسيلة لتحقيقه ويتحرر من الغاية التى كان ينشدها ، ويصبح غاية فى نفسه . بهذه الطريقة أصبح الفكر غاية فى نفسه ، وأصبح يضع لنفسه من المسائل ما لا قِبَلَ له بحلها ، وذلك كمسألة أصل العالم ، أو معرفة كنهه وحقيقته وماشا كل ذلك من المعضلات الميتافيزيقية . ولكن حل هذه المعضلات وراء طور الفكر — لا الفكر الإنسانى وحده — بل الفكر من

حيث هو : فإن كثيراً من الأفكار ليس فى الحقيقة إلا نوعاً من القَصَص أو الأساطير يعمد العقل إلى خلقها ليستعين بها على حل المشكلات النظرية ، ولكنه حل فى الظاهر لا غير . وفى العلوم الطبيعية ، إلى جانب الفروض العلمية المستندة إلى التجارب ، كثير من هذه الأفكار القصصية ، أو الأساطير التى يختلقها العقل اختلاقاً . وكذلك الحال فى علمى الأخلاق والجمال وفى الدين . فالذى نسميه « بالحقيقة » إذن إنما هو هذه الأمور التى ندركها بحواسنا ، أو هو مادة الحس التى لا نستطيع إنكارها لما لها من الأثر فينا . ويتجلى لنا فى هذه الأمور التى ندركها بالحس قوانين ، أو اطرادات فى وقوع الحوادث سواء منها الحوادث المتلاقية فى الزمان أو الواقعة فيه على التوالى . أما مهمة العلوم فهى العمل على التثبت من صحة هذه القوانين .

وليست أجسامنا سوى طائفة من هذه الحقائق التى ندركها بالحس ، ونحن بواسطتها نستطيع أن نؤثر

تأثيراً كبيراً فى العالم المحيط بنا (الذى هو مجموعة من حقائق أخرى ندركها بالحس).

وفى العالم كثير من الظواهر الدالة على وجود الغاية وفيه الكثير أيضاً مما لا يدل على وجود غاية ما، ولهذا يجب علينا أن نفهم العالم كما نجده. وربما كانت الأساطير عوناً لنا من الناحية الأخلاقية والجمالية؛ فان كثيراً من الناس مثلاً يطمئنون إلى الأسطورة القائلة بأن العالم قد خلقته أو دبرته روح عالية كاملة، وإن كانت هذه الأسطورة مفتقرة إلى أسطورة أخرى متممة لها تقول بوجود قوة للشر مقاومة للقوة السابقة.

وليس للعالم قيمة ولا شأن فى ذاته، فلا يحسب الإنسان أنه واجد قيمة أو معنى للعالم فيه، بل يجب عليه أن يضع قيمة ومعنى للعالم يستمدهما من حياته العملية.

والعقل العملى والإدراك البديهى، فى نظر «فاينجر» أرقى من التفكير النظرى، فاذا اتصلنا بالحقيقة اتصالاً فعليا ذهبت كل مشاكلنا النظرية، وأصبح عملنا فى العالم ومن أجل العالم أعظم شأناً من مجرد تفكيرنا النظرى فيه.

الفصل التاسع

مذهب الواقع

مذهب التطور الفجائي : مذهب التغير في انجلترة وجنوب أفريقية والولايات المتحدة

---

(٣٠) ألكسندر[1] S. Alexander

وضع ألِكْسَنْدر مذهباً فلسفيا من أهم صفاته أنه يتفق مع الروح العلمية الحديثة ، ومع النتائج العامة التي وصل إليها العلماء . وهو يرى أن هيولى العالم هي « الزمان والمكان » أو الكون الزماني المكاني : إذ المكان

---

(١) صموبل ألكسندر فيلسوف بريطاني أسترالي الأصل ولد في سدني بأستراليا وتعلم في جامعة ملبرن ثم ذهب إلى أكسفورد فدرس بها اللغات القديمة والرياضية والفلسفة وتفوق فيها جميعها . كان أستاذ الفلسفة في جامعة مانشستر . والناظر إلى فلسفة « ألكسندر » يرى أثراً واضحا لعقليته الرياضية فيها . (المترجم)

وحده مجرد معنى من المعانى ، وكذلك الزمان وحده ؛ أما الحقيقة الموجودة بالفعل فهى الكون الزمانى المكانى ذو الأبعاد الأربعة . و « الكون الزمانى المكانى » هو الحركة البحتة[1] لأن الزمان غير ساكن . غير أن الحركة البحتة ليست بعدُ مادةً واقعة فى الحركة ، لأن من الضرورى أن توجد المادة أوّلاً قبل أن تصير فى الحركة . وفى إمكاننا أن نميز فى الكون الزمانى المكانى فى جملته نقطاً زمانية مكانية ، وهذه النقط الزمانية المكانية هى الحوادث الكونية البسيطة .

و « للكون الزمانى المكانى » بعض الصفات العامة التى — بفضل وجودها فيه — تخللت جميع الموجودات وصارت صفات لها : وهذه الصفات العامة هى الوجود والكلية والنسبة والنظام والجوهرية والكمية والعدد والحركة . غير أنه إلى جانب هذه توجد صفات أخرى

(١) أى الحركة من حيث هى حركة : وهى الانتقال من نقطة زمانية مكانية إلى نقطة أخرى ، وليس المقصود حركة الأجسام الطبيعية .
(المترجم)

كثيرة مستمدة من التجربة بها تتميز أنواع مختلفة من الموجودات التي تظهر تحت ظروف معينة ؛ لأن « الكون الزماني المكاني » يتخذ من تلقاء نفسه أشكالا أو هيئات مختلفة من النقط الزمانية المكانية . وأبسط هـذه الأشكال أو الهيئات يتكون من حركات مختلفة السرعة والمدى . فإذا ما تكون من هذه النقط الزمانية المكانية ، أو من بعضها ، أشكال خاصة ظهرت صفة جديدة هي صفة المادِّيَّة . أما الصفات أو الكيفيات الأخرى كاللون والرائحة فتظهر تحت ظروف أخرى زائدة على الأولى ؛ وإذا ما تهيأت ظروف جديدة غير هذه وتلك ، ظهرت خاصية الحياة ؛ وإذا تحقق للكائن الحي ظروف أخرى فوق هـذه كلها ، ظهر الشعور أو العقل الذي هو صفة جديدة زائدة على صفة الحياة في الكائن الحي .

وهكذا ترى الموجودات سلسلة متصلة الحلقات متفاوتة في درجات الرقي ؛ وفي كل راق منها صفاته إلى

جانب الصفات الدنيا التي ظهرت عنها صفاته . ولكن نسبة الكائن إلى أعلى صفاته مختلفة عن نسبته إلى صفاته الدنيا ؛ فهو يشعر بشيء من اللذة (أو هو يدرك إدراكا مباشراً قويا) صفته العليا ، ولكنه يشاهد فقط (أو يدرك إدراكا سطحيا) صفاته الدنيا . فإذا أدرك الإنسان مثلاً جسما من الأجسام (وليكن جسمه هو) شعر بلذة من عملية الإدراك ، وشاهد فى الوقت نفسه الجسمَ المدرَك ، لأن كل فعل شعوريٍّ هو فعل عصبي أيضاً . والفعل الإدراكى الذى أعقب اللذةَ فى المثال المتقدم هو فى الوقت نفسه الفعل العصبي الذى شاهده الشخص المدرِك . والعقل بهذا المعنى هو الجوهر الذى يصدر عنه طائفة الأفعال التى لها خاصية الشعور . وإدراك العقل للأشياء معناه اتصاله بها أو وجوده معها ؛ وهذه حالة خاصة من حالات الاتصال العام الذى عليه الأشياء جميعها : إذ الأشياء كلها « موجودة معاً » ومتصلة الواحد منها بالآخر . ولا يغيِّر العقل كيفيات الأشياء

التى يدركها بحال من الأحوال .

والشعور ، ولو أنه أعلى صفة فى الإنسان ، إلا أنه من المعقول أن نفترض وجود صفات أعلى منه فى العالم . وأعلى الصفات جميعها ، فى نظر « ألكسندر » ، صفة الألوهية التى يعدها أعلى صفات الله ، كما أن « الشعور » أعلى صفات الإنسان . وهو يقول إن العالم بأسره هو جسم الله ، والعقل صفة من صفاته الدنيا . أما الألوهية فلا ندرى من أى الصفات هى ، غير أن لنا أن نفترض أن طبيعتها متغيرة ؛ فإن العالم لم يزل ناقصاً ، ولا يزال المجال متسعاً لظهور صفات جديدة فيه أعلى مما هو عليه . ولهذا كانت « الألوهية » فى تغير مستمر ، أو فى حالة صَيْرورة دائمة . أما الله — الذى هو فى نظر ألكسندر العالَم بأسره متحركاً نحو الألوهية — فموجود على الدوام ، وهذا يفسّر لنا شوق الإنسان إلى الله وإلى الاتصال به . أى أن اتجاه العالم نحو الألوهية هو الذى يحرك فينا ذلك الشوق إلى الله . والدين فى ناحيته العملية ينحصر ، على

هذا الرأى ، فى أن يأخذ كل إنسان بنصيب فى العمل على تقدم العالم وإيصاله إلى درجة الألوهية ، ويكون ذلك بالانتصار للخير على الشر فى شؤون الحياة الإنسانية.

أما علاقة الكثرة المتناهية بالواحد غير المتناهى ، « فالواحد أشبه بالنظام الذى يصون الكثرة ويحفظها ، منه بالبحر الذى يبتلعها » .

(٣١) هبهوس [1] L. T. Hobhouse ١٨٦٤ — ١٩٢٩

يمكن وصف فلسفة « هُبْهَوْس » بأنها أسلوب من أساليب الفلسفة الواقعية التى تظهر فيها فكرة التطور . وأخص ما يسترعى نظرَ الباحث فيها محاولة « هبهوس » التوفيق بين عدد كبير من المذاهب الفلسفية المتعارضة : كمذهبي الوحدة والكثرة مثلاً ، وكالمذهبين

(١) ليونارد هبهوس : عالم اجتماعى وأخلاقى انكليزى : تعلم فى جامعة أكسفورد ثم شغل بعد ذلك وظائف مختلفة فى الصحافة والسياسة حتى انتهى به الأمر إلى أن عين فى سنة ١٩٠٧ أستاذاً لعلم الاجتماع فى جامعة لندن . انقطع بعد ذلك إلى مهمة التدريس والتأليف وأخص ما كتب فيه العلوم الأخلاقية والنفسية والاجتماعية . (المترجم)

المثالى والمادى ، والمذهبين التجريبي والعقلى . وقد أخذ « هبهوس » — تحت تأثير « بوزنكيت » — بالفكرة القائلة بأن العقل وحدة منتظمة مؤلفة من أجزاء ، وأن الأحكام العقلية المباشرة ليست أحكاماً نهائية . « وأساس الأحكام العقلية هو ما بين الأحكام نفسها من علاقات ونسب . . . فالكل (أى العقل فى جملته) يعتمد على أجزائه ، وهى بدوْرِها تعتمد عليه فى بقائها . وهذه الوحدة النظامية التى تفتقر فى وجودها إلى أجزائها ، كما تفتقر أجزاؤها إليها ، هى ما نطلق عليه اسم العقل » .

والعقل عقلان : نظرى ، وهو المجهود العقلى الذى نبذله كله من غير انقطاع فى التوفيق بين الأحكام التى تفسر لنا تجاربنا ؛ وعملى ، وهو هذا المجهود نفسه منصرفاً إلى النظر فى كل ما نضع له قيمة من تجاربنا .

ومن الخطأ البيِّن أن نعتقد أننا بواسطة « الكل » نستطيع شرح أجزائه شرحاً تاما ، من غير أن نحاول فى الوقت نفسه أن نشرح « الكل » نفسه بواسطة

الأجزاء التى ينطوى عليها . وقد كان هذا الخطأ إلى حد كبير السببَ الذى دفع بالفلاسفة المثاليين إلى القول بأن حقيقة الأشياء هى العلم بالأشياء ؛ وهم بهذا قد أنكروا أن العلم بأى شىء يقتضى وجود حقيقة خارجة عن العلم يتعلق بها العلم نفسه . وفى هذا المعنى يقول « هبهوس » « إن الشىء لا يوجد لأنه يُعلم ، ولكنه يعلَم لأنه موجود » . . . . . . « وبالجملة ليس فى طبيعة العلم ذاته ما يحدِّد من طبيعة الشىء المعلوم أو القابل لأن يُعلم ؛ فيجب إذن أن نعلم ما هى عليه الأشياء عن طريق أحكامنا المباشرة عليها مادامت هذه الأحكام خالية من التناقض » .

والعلم بهذا المعنى هو نسبة بين أحكامنا العقلية المباشرة على الأشياء والأشياء نفسها . فإن الأحكام العقلية التى تتألف منها وحدة نظامية مرتبطة الأجزاء تقتضى وجود حقيقة خارجة مرتبطة الأجزاء كذلك ؛ وذلك لا لأن أعيان الموجودات تتشكل ضرورة بشكل العقل ، بل على العكس ، لأنه قد صار من عادة العقل أن ينصبغ

بصبغة موضوعاته عندما يهيئ نفسه لقبولها .

غير أننا يجب ألا نبالغ فى وصف ما نسميه بالترابط بين أعيان الموجودات ، بل ينبغى أن نفرق بين نوعين من الوحدة : وحدة التركيب ووحدة الانسجام . أما وحدة التركيب فتوجد فى كل مركب له أجزاء يقوم كل منها بوظيفة مستقلة ويفتقر فى قيامه بوظيفته إلى الأجزاء الأخرى . والقاعدة أنه كلما زاد افتقار الأجزاء بعضها إلى بعض كان الكل أميل إلى الانسجام ؛ وإذا زاد استقلال كل من الأجزاء عن الآخر عظم الميل إلى التنافر . والنظام الكونى « وحدة » من النوع التركيبي ، ولكنه سائر فى شىء من البطء نحو تلك الوحدة الانسجامية المعقولة . والعقل ، بما يصدر عنه من الأفعال الغائية ، متجه نحو ذلك الانسجام وذلك الاتصال المذكورين . ولكن « الميكانيكية » لا تزال فى الكون ، لأنه لا تزال فيه حقائق لا انسجام بينها وبين غيرها . ومع ذلك فأخص صفات الكون فى جملته

صفة النمو أو التطور ؛ وليس الموت حدا لهذا التطور ، لأنه لا ينتهى به ، بل هو ينتهى بحصول الانسجام الذى هو مصدر حياة الكائنات جميعها . وسوف تكون للقوة الروحية — أو لمبدإ الخير المنبث فى الكون بأسره — الغلبة والسلطان يوماً ما ، إذ الشر ليس من طبيعة الأشياء من حيث هى ، وإنما هو راجع إلى عدم وجود الانسجام بينها . فليس فى العالم قوة للشر كما فيه قوة للخير ، وإذن فالعالم خليق بأن نعيش فيه وأن نجاهد فى الحياة من أجله .

(٣٢) لويد مورغان[1] C. Lloyd Morgan وُلد سنة ١٨٥٢

يكاد يعد لويد مورغان مؤسس المذهب الفلسفى المعروف باسم « مذهب التطور الفجائى » . وفلسفته

(١) من أكبر علماء النفس فى العصر الحديث : يعد حجة فى علم النفس المقارن ، لاسيما فيما يتصل منه بمباحث الغريزة والسلوك الحيوانى . وهو متأثر بنظرية التطور وله فيها وجهة نظر خاصة تعرف بمذهب التطور الفجائى . وله من الكتب : العادة والغريزة ؛ الحياة الحيوانية والعقل ، المدخل إلى علم النفس المقارن . (المترجم)

بوجه عام فلسفة واقعية اثنينية . وهو يسلم بوجود عالم طبيعي مملوء بالحوادث التي يمكن تفسيرها بالإضافة إلى الأبعاد الأربعة التي هي الزمان والمكان . ثم يقول إن بين الحوادث الطبيعية صلات من أنواع مختلفة ، وإن أنواع هذه الصلات تظهر في شكل سلسلة مرتبة حلقاتها ترتيباً تصاعدياً في حالة الذرات والجزيئات والخلايا العضوية والكائنات الحية على التوالي ، فيحتوي كل نوع من هذه النوعَ أو الأنواعَ التي تتقدم عليه . وهو يفترض كذلك وجود اتصال بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية ؛ فإذا ما حدث في لحاء المخ بعض التغيرات المادية حدث الشعور . والاتصال بينهما دائم غير منقطع ، بمعنى أنه لا توجد حوادث طبيعية ، أو مجموعات من الحوادث الطبيعية ، لا تكون في الوقت نفسه حوادث نفسية (بسيكولوجية) أو مجموعات من حوادث نفسية . بعبارة أخرى ليس في الوجود عالَمَان ، طبيعي ونفسي ، بل عالم واحد طبيعي ونفسي معاً من

أعلاه إلى أسفله . أما مانسميه « بالشيء » فليس فى الحقيقة إلا مجموعة أو طائفة منتظمة من الحوادث أو الظواهر الطبيعية فَصَلها العقل وميزها عما تتصل به من الحوادث أو الظواهر النفسية .

وإذا تجمعت الحوادث تألفت منها نظم تختلف فى درجة بساطتها وتعقيدها . ويمكن التميز (فى أى نظام من هذه النظم) بين مادة النظام والعلاقات أوالنسب التى فيه . وقد تكوّن النظمُ البسيطة مادةَ النظم الأكثر تعقيداً منها . فالألكترونات مثلاً تكوّن مادة الذرات والذرات تكوّن مادةَ الجزيئات ، والجزيئات تكون مادة قطرة الماء، وهكذا حتى نصل إلى الظواهر الحيوية التى تقع فى الأغشية الخلوية التى هى مادة الكائن الحى . فكل من هذه الأشياء التى ذكرناها « نظام » ؛ ولكل نظام طائفة خاصة من العلاقات أو النسب التى تسمى داخلية إذا كانت داخل نظام واحد ، وخارجية إذا ارتبط بها نظامان أو أكثر . أضف إلى ذلك أن هذه النظم لها

وجود حقيق فى الواقع ، أى أنها ليست أموراً ينتزعها العقل انتزاعاً من العالم الذى حوله بحسب ميوله الخاصة . والعقل نظام داخلى بحت بالنسبة للشخص الناظر إليه ، ولكنه يمتد إلى العالم الخارجى عن طريق شعوره بأعيان الموجودات فى ذلك العالم ، وبهذه الوسيلة تصبح هذه الأعيان نفسها موضوعات يشير إليها العقل .

والعالم بأسره يتكون فى نظر « لويد مورغان » من ثلاثة أنواع من الظواهر : (١) ظواهر طبيعية كيميائية ؛ (٢) ظواهر حيوية لا توجد فى غير الكائنات الحية ؛ (٣) ظواهر عقلية لا توجد فى غير بعض الكائنات الحية . وبين الظواهر الحية نوع جديد من الاتصال لا وجود له فى الظواهر الطبيعية الكيميائية البحتة ؛ وبين الظواهر العقلية نوع آخر من الاتصال لا وجود له فى الظواهر الحيوية البحتة . بعبارة أخرى إن صفة الحيوية صفة تعرض للكائن فجاءة (أو على غير انتظار) ، وإن العقل يعرض لبعض الحيوانات على سبيل الفجاءة

أيضاً . ولكن الصفات الجديدة التي تعرض فجاءة لا تحل محل الصفات القديمة التي كان عليها الكائن ، بل هي تلحق بها أو تضاف إليها لا غير . أي أن النظام الحيوى مثلاً يظل — كما كان — نظاماً طبيعيا كيميائيا ؛ والنظام العقلى يظل — كما كان — نظاماً حيويا . غير أن الظواهر الطبيعية الكيميائية فى الكائن الحى تختلف نوعاً ما عن مثيلتها فى الأجسام غير العضوية ؛ والظواهر الحيوية فى الكائن العاقل تختلف أيضاً نوعاً ما عن مثيلتها فى الكائن الحى غير العاقل .

ويسلِّم « لويد مورغان » — باعتباره رجلاً من رجال العلم — بوجهة النظر العلمية المادية ، ويذعن لها إذعاناً قويا ، ولكنه لو سئل — باعتباره فيلسوفاً — أن يشرح اتجاه ما يسميه « بالتطور الفجائى » لما كان فى وسعه إلا أن يجيب بأن فكرة التطور — كما يفهمها العلماء — يجب أن يُضَمَّ إليها فكرة أخرى ، وهى أن فى الكون قوة فعَّالة مستترة فيه من الأزل ، تظهر على

مر الزمن وتتجه فى ظهورها اتجاهاً صعودياً .

(٣٣) هوَيتْهِد[1] A. N. Whitehead وُلد سنة ١٨٦١

أخذ « هوَيتْهِدْ » على عاتقه إصلاح ما أفسده غيره من الرياضيين ؛ فقد كان لطرقهم العقلية البحتة أثر كبير فى أنهم جعلوا من « الطبيعة » — وهى الغنية الحافلة بالأشياء التى ندركها إدراكاً مباشراً — عالماً « لا نحس فيه صوتاً ولا نرى فيه لوناً ولا نشم فيه رائحة ، ومكاناً تتدفق فيه المادة تدفقاً لا نهاية له ولا معنى » . وهو يعتقد أيضاً أن علماء الطبيعة الرياضيين قد حللوا النظام الكونى إلى عناصر متفرقة ومزقوه كل ممزق (وإن كان تحليلهم لحسن الحظ تحليلاً ذهنياً فقط) . لذلك جعل هويتهد همه ردَّ هذه العناصر إلى سيرتها الأولى ، فوضع مذهبه

(١) ألفرد هويتهد : فيلسوف ورياضى انجليزى من المدرسة الحديثة التى ترمى إلى التقريب بين الفلسفة والعلوم الطبيعية . كتب فى الرياضيات وخاصة الجبر ، وفى علاقة الرياضة بالمنطق ، كما كتب فى العلوم الطبيعية والفلسفية وفى نظرية المعرفة . عين أستاذاً للفلسفة فى جامعة هارفارد سنة ١٩٢٤ ولكنه تولى التدريس فى جامعات أخرى مثل كمبردج وأدنبره ولا يكاد يوجد لقب من ألقاب الشرف العلمية لم يمنحه . (المترجم)

الفلسفى الذى أطلق عليه اسم « فلسفة الكائن » . وغايته من هذا المذهب ليست البرهنة على وجود « الكيفيات الثانية » فحسب ، بل على وجود كل ما له أثر فى الحياة الإنسانية من ناحية تقدير الجمال ، ومن الناحيتين الخلقية والدينية . ولكن « هويتهد » على الرغم من كل هذا عالم لا يبخس العلم حقه . غير أنه يرى أن العلماء قد قصروا همهم على البحث فى المعنويات ، أو فى المقولات العقلية البحتة ، فكانت نتيجة ذلك أن اتجهوا فى تفسير الكون اتجاهاً ماديًا ميكانيكيا ، مع أن إدراكنا إنما هو دائماً إدراك لحوادث محسوسة . نعم للعالِم أن يحلل هذه الحوادث المحسوسة إلى عناصر ، أو ينظر إليها من وجوه مختلفة ، ولكنه ليس له أن يجسِّم هذه العناصر البسيطة المعقولة ويعتبرها حقائق منفردة مستقلة . أما هذه الحوادث المحسوسة — التى هى موضوع إدراكنا — فهى ما يسميه « هويتهد » « نُظُماً » أو « كائنات » . وفى كل نظام من هذه النظم ، أو كائن من هذه الكائنات ،

تؤثر طبيعة الكائن (من حيث هو كائن أو كلٌّ) في طبيعة الأجزاء أو العناصر أو الحوادث المختلفة التي يتألف منها . بعبارة أخرى ، تشبه طبيعة « الكل » عند هويتهد « الصورة » التي قال بها كل من أرسطوطاليس ودريش . و « الكائنية » بهذا المعنى الواسع صفة من صفات الكون بأسره ، وليست قاصرة على الكائنات الحية ، بل هي ظاهرة أساسية موجودة في كل ناحية من نواحي الطبيعة .

وعلم الطبيعة في نظر هويتهد هو العلم الذي يدرس الكائنات البسيطة (كالذرات ونحوها) ، بينما يدرس « علم الحياة » الكائنات الأكثر تركيباً . وهو بهذا لا يقرب مسافة الفرق بين الكائنات العضوية وغير العضوية فحسب ، بل ينكر اثنينية العقل والجسم ؛ إذ ليس العقل في نظره سوى « نظام » خاص في مجموعة « الحوادث » التي يتألف منها الجسم . وعن هذا النظام تصدر الظواهر العليا التي نسميها بالظواهر العقلية . ولكن ليس معنى

هـذا أن هويتهد ممن يعتقدون بوجود جواهر ثابتة للأشياء ، بل هو على العكس يأخذ بوجهة نظر علماء الطبيعة الحديثين الذين يعتبرون الحوادث — لا الجواهر — الوحداتِ الأوليـةَ التي يتألف منهـا الكون . أي أن الكون في نظره ونظرهم مجموعة مؤلفة من حوادث ، ومِمَّا بين هذه الحوادث من نِسَب . وتختلف الحوادث بساطة وتعقيداً ؛ فالمركبة منها تتألف من جُمَلٍ من الحوادث التي هي أبسط منها ، وهكذا حتى ينتهي التحليل إلى الحوادث الذَّرية . فالكون على هـذا الرأى ، مجرى يتدفق بالحوادث بلا انقطاع ؛ وهو رأى أشبه برأى هرقليط في « التغير » ، ولو أن هويتهد يفترض بالإضافة إلى هـذا وجودَ ما يسميه بالمُثل ، أو الأعيان الثابتة ، أو المعقولات الكلية كما فعل أفلاطون ، وبذلك يحتفظ في فلسفته بفكرة الدوام التي قال بهـا الإيليائيون ، كما احتفظ بفكرة التغير التي قال بها هرقليط . « ففي ذلك العالم الزاخر بالحوادث المتغير على الدوام شيء ما ثابت

قارٌ، وفى ذلك القارِّ الثابت عنصر ما يعتريه التغير » .

ويسمى هويتهد « الحوادث الذَّرية » « بالظروف الواقعية » (وأحيانًا باسم الموجودات الحقيقية) . وعلى هذا فالحادثة بمعناها الواسع هى فى نظره « رابطة بين طائفة من الحوادث الواقعية » المتقدمة الذكر ، متصل بعضها ببعض على هيئة خاصة وبنظام خاص فى كم ذى امتداد . أما ذلك الذى نسميه عادة « الشىء » أو « الشخص » فهو مجموعة أو هيئة منتظمة من الحوادث مرتبط بعضها ببعض ارتباطًا عليًا دائمًا . أضف إلى هذا أن كل « حادثة واقعية » مرتبطة بكل حادثة واقعية أخرى فى الكون ؛ وعليه فالعالم نظام واحد محكم الاتصال والتركيب ، مؤلف من « حوادث واقعية » : أو هو « سلسلة متصلة ، حلقاتُها هذه الحوادث » . ومن أجل هـذا الاتصال الذى فى حلقات السلسلة الكونية أمكننا أن نقول إن « كل شىء فى الكون واقع فى كل زمان وفى كل مكان » . وليس « المكان والزمان » فى نظر هويتهد (كما هو فى نظر

ألكسندر) حقيقة أولية مسلماً بوجودها ، بل هو شىء مركب من النسب الموجودة بين « الحوادث الواقعية » . أما نقط الاتصال بين الحوادث الكونية فيسميها بالروابط ، وهى فى نظره روابط عِلّية . فكل حادثة واقعية تتولد عن الروابط التى تربطها بالحوادث التى تسبقها فى الوجود فى الوقت الذى تتصل فيه بالحوادث التى تليها ؛ وهى فكرة تشبه فكرة « برغسون » فى دخول الزمان الماضى فى الزمان الحاضر . بهذا المعنى يصح لنا القول بأن كل « حادثة واقعية » خالدة خلوداً ذاتيًا على الرغم من أنها واقعة فى عالم التغير .

وليس للإله معنى فى مذهب « هويتهد » إلا أنه « وحدة العالم » و « مبدأ التكوين فيه » ؛ « فليس الإله نفسه بذات ، ولكنه أصل كل ما له حقيقة ذاتية فى الوجود » . « والعالم كثرة من الممكنات متجهة نحو الوحدة الكاملة » : « والإله هو وحدة التجلى الظاهر فى الكثرة الطبيعية » — « هو محرك الوجدان ومبعث

الآمال فينا من الأزل » : وكل شيء في الوجود متصل به .

ويرى هويتهد أن « موضوع علم الكسمولوجيا[١] الذي هو أساس الديانات كلها هو وصف القوة المحركة في العالم وتحولها على الدوام إلى تلك الوحدة الأبدية الدائمة ، ووصف جلال التجلي الإلهي القار في طبيعة الأشياء ، ذلك التجلي المتجه على الدوام نحو إيصال الكون إلى درجة الكمال وتحقيق الغاية منه بفناء القوى الكونية المتعددة فيه » . ولكنه يرى « أن هذه الحالة النهائية المستقرة لن يصل إليها العالم ولا الله ، لأنهما معاً في قبضة مبدإ ميتافيزيقي أول ، هو مبدأ التوجه الدائم نحو الخلق الجديد » .

(٣٤) مور[٢] G. E. Moore وُلد سنة ١٨٧٣

أعلن توماس ريد (١٧١٠ — ١٧٩٦) حرباً عواناً

---

(١) وهو علم العالم ووصف تكوينه .

(٢) جورج إدورد مور عالم إنجليزي وأستاذ الفلسفة في جامعة كمبردج ومن المتخرجين فيها . ومن أخص صفاته مقدرته العجيبة على التحليل الفلسفي الدقيق ونقده لآراء غيره من الفلاسفة ، وهي ظاهرة لا تكاد تخفى =

على غلاة « المثاليين » وفلسفتهم المعروفة باسم « سبيل الأفكار » ، فاقتفى « مُور » أثره لأن الفيلسوفين من أنصار مذهب « الذوق الفطرى » . ولفلسفة « مور » ناحيتان : سلبية وإيجابية ، أما السلبية فهى اعتقاده أن المذهب العقلى أو المثالى لم يفلح حتى فيما يتعلق بحقيقة الأمور العقلية وحدها ، ولهذا لا يرى مبرراً لإنكار ما يفترض « الذوق الفطرى » وجوده من الحقائق المادية والعقلية على السواء . أما من الناحيـة الإيجابية فلم يزد « مور » كثيراً على أن ذكر طائفة من القضايا التى استند فيها إلى الواقع واتخذها أساساً لمذهبه الخاص ومذهب « الذوق الفطرى » . وتتلخص هذه القضايا فيما يأتى :

أولاً : لا مبرر للقول بأن كل حقيقة مادية مفتقرة منطقيًا ، أو من جهة علتها إلى حقيقة عقلية ما .

ثانياً : إن الأشياء المادية موجودة بالفعل وقد وجدت فى الماضى .

= على قارئ كتبه لاسيما كتابيه « دراسات فى الفلسفة » ، « أصول الأخلاق » . (المترجم)

ثالثاً : إن كثيراً من النفوس موجودة بالفعل وقد وجدت فى الماضى كذلك .

غير أن « مور » ربما خالف أصحاب « الذوق الفطرى » فى أنه لا يرى سبباً للاعتقاد بوجود الله أو ببقاء الروح الإنسانية بعد فناء البدن .

ثم إنه فوق ذلك كَلِفٌ بالبحث فى مسألة المعرفة الإنسانيـة ، وهو يُعْنَى عناية خاصة بالتحليل الدقيق للقضايا التى يسلم بصدقها ؛ أى القضايا التى يمكن إدخالها إجمالاً تحت القضيتين الثانية والثالثة اللتين ذكرناهما .

فهو يتساءل مثلاً ما هو المراد على سبيل التحقيق من قولنا « هذه يدٌ ؟ » ويقول إننى عند تحليلى لمثل هذه القضية أوقن بشيئين . . . . أعنى أننى عند ما أعلم أو أحكم بأن مثل هذه القضية صادقة « أعلم يقيناً شيئين : أولهما أنه توجد دائماً حقيقة حسية هى موضوع القضية التى أنا بصدد البحث فيها . . . وثانيهما أن ذلك الذى أعلمه عن هذه الحقيقة الحسية أو ذلك الذى أحكم بصدقه

عليها ليس (بوجه عام) « أنه هو نفسه يدٌ أو كذا أو كذا » . « بعبارة أخرى أنى أعتقد — مستعملاً عبارة الفلاسفة القائلين بأن الإدراكات الحسية رموز لحقائق وراءها — أنى لا أدرك يدى إدراكا مباشراً ، ولكنى أدرك شيئاً مّا هو رمز لها : أعنى جزءاً معيناً من سطحها » . أما العلاقة الحقيقية بين ذلك الجزء المدرك بالحس الذى هو رمز لليد وبين اليد نفسها فأمر لا يدَّعى « مور » أنه يعرفه ، ولكنه غير مقتنع فى الوقت نفسه بالتفسيرات المختلفة التى قال بها الفلاسفة فى هذا الموضوع .

ومثل هذا يتكلم عن القضية الثانية : أعنى « أن النفوس موجودة بالفعل وأنها وجدت فى الماضى » . فهى قضية يوقن بصدقها ولكنه لا يستطيع تحليلها تحليلاً صحيحاً .

(٣٥) بروض [١] C. D. Broad وُلد سنة ١٨٨٧

اشتهر « بروض » على الأخص بنظريته المعروفة « بنظرية الموضوعات المحسَّة » وهى تتلخص فى أن كل إدراك حِسِّى يتضمن ثلاثة أشياء : الأول وجود حالات عقلية تسمى بالإحساسات ؛ الثانى أن لهذه الإحساسات موضوعات تسمى بالمحسَّات ، وأن هذه المحسات وجودات ذاتية جزئية مثل السطوح الملونة التى نراها والسطوح الساخنة التى نلمسها والأصوات التى نسمعها والروائح التى نشمها وهكذا . ولهذه الموضوعات المحسَّة بالفعل صفات الشكل والحجم والصلابة واللون وجهارة الصوت والبرودة وما إلى ذلك . ثالثاً أنه يوجد فى العالم الخارجى

(١) تشالز بروض من أساتذة الفلسفة فى جامعة كمبردج ومن المتخرجين فيها . ينتمى الى المدرسة الفلسفية الحديثة فى انجلترة التى منها « رصل » و « مور » وهى المدرسة التى تعنى عناية خاصة بمباحث المعرفة وموقف العقل الانسانى من الكون وتستند فى بحثها على نتائج علم النفس الحديث من جهة وعلى نتائج العلوم الطبيعية والرياضية من جهة أخرى . وللأستاذ بروض تآليف كثيرة فى منطق الاستقراء وفى الأخلاق وما بعد الطبيعة . (المترجم)

أعيان مادية دعانا إلى الاعتقاد بوجودها ، وبأنها ماثلة أمام حواسنا ، وجودُ الموضوعات المحسَّة ومثولها أمام عقولنا فى عملية الإحساس .

أما الصفات التى نحملها عادة على الأعيان المادية فهى مستمدة دائماً من صفات الأشياء التى نحسها منها ومتصلة بها . نعم إن هذه الصفات لا تتفق فى كل حالة فتكون فى المحسَّات هى هى فى الأعيان الخارجية التى نحسها فيها ؛ فإننا إذا نظرنا إلى شىء مثلاً نظرة عمودية فأحسسنا استدارة ، حكمنا بأن الشىء المنظور إليه مستدير ؛ أما إذا نظرنا إلى شىء من زاوية مائلة فأحسسنا سطحاً بيضىّ الشكل ، فإن هـذا الإحساس قد يحملنا على الاعتقاد بأن الجسم المنظور إليـه مستدير الشكل أيضاً . ونحن لا نُعْنَى عادة بالمحسات من حيث هى محسات بل بالأعيان المادية التى هـذه المحسات مظاهر لها ، لأن الذى يُعيننا أو يعوقنا فى ميدان النضال فى الحياة إنما هو أعيان الموجودات لا المحسات التى ندركها منها .

هذه هى نظرية « بروض » فى المعرفة ، أما فى مذهبه الميتافيزيقى — وخاصة فى العلاقة بين الحياة والمادة — فهو ممن ينتصرون لنظرية « التطور الفجائى » التى سبق شرحها[1] . يقول أتباع هذه النظرية إن فى العالم كائنات كل منها « كلٌّ » مؤلف من عناصر أو أجزاء مرتبة على هيئة خاصة ، ولا يمكن معرفة خواص كل من هذه الكائنات من العلم بخواص الأجزاء التى تتألف منها لو أخذ كل من هذه الأجزاء على حدة ، أو لو أخذت الأجزاء كلها مجتمعة فى كائن واحد . ولا يكفى لفهم الكائن ، أو « الكل » الذى يبرز إلى الوجود فجاءة ، أن نفهم وظيفة كل جزء من أجزائه على انفراد ، بل يجب أيضاً معرفة القوانين التى يسير بمقتضاها « الكل » عند اجتماعه فى هيئته الخاصة . والحالة الثانية التى عليها الكائن مستقلة عن الحالة الأولى . ويقول « بروض » إن هذا النوع من البروز أو الظهور الفجائى مشاهد فى الكائنات

---

(١) راجع فلسفة لويد مورغان فى هذا الكتاب .

غير العضوية ؛ فإننا لا نستطيع أن نستنتج خواص المركبات غير العضوية من خواص العناصر المختلفة التى تتألف منها هذه المركبات . والأمر أعجب وأغرب فى الكائنات الحية ، فإنه يظهر أن فى الكائنات العضوية التى من نوع واحد نزعة طبيعية عامة تدفع بها إلى الانضمام بعضها إلى بعض تحت الظروف الملائمة بحيث يظهر عن ذلك الانضمام مركبات جديدة من نوع أرقى . ويظهر فى كل دور من أدوار هذا التطور كائنات جديدة وخواص جديدة ؛ بل يظهر فى كل دور تهيؤ أو استعداد جديد لتطور الكائن إلى الدور الذى يليه وهكذا . ولنظرية التطور الحيوى الفجائى ميزة خاصة إذا قورنت بنظرية «الحيوية الميكانيكية» ؛ وذلك أنه يمكن الاستغناء بالأولى عن افتراض وجود قوة إلهية فعّالة فى الكون بخلاف الثانية .

أما العلاقة بين الجسم والعقل فهى فى نظر « بروض » علاقة وثيقة مستحكمة ؛ ذلك أن العقل يظهر أثره فى

الجسم فى الأحوال النفسية الإرادية ، ويظهر أثر الجسم فى العقل فى حالات الإحساس . أما إذا لم نصف العلاقة بين الجسم والعقل بأنها علاقة تفاعل مشترك ، فذلك لأن كلمة « تفاعل » لا تعبر بالضبط عن معنى العلاقة التى بينهما .

ومما يسترعى النظر فى فلسفة « بروض » بوجه خاص ما يسميه « بالعوامل النفسية » ؛ فإنه يرى فى بعض الظواهر النفسية الشاذة دليلاً كافياً يبرر اعتقاده بأن العقل ليس مجرد ظاهرة عارضة(١) من ظواهر البدن مفتقرة فى وجودها إليه وحده . ولذلك يرى أن العقل جوهر مركب من شيئين : جسم حى ، وشىء آخر يسميه « بالعامل النفسى » . والعامل النفسى ليس عقلاً فى ذاته ، ولكنه باتصاله بالأجسام يظهر عنه عقول

(١) يشير إلى نظرية « الظاهرة العارضة » (Epipheno-menalism) وهى النظرية التى تفسر العلاقة بين الجسم والعقل على أساس أن العقل ظاهرة عارضة للمخ وليس لها أثر ما فى المخ نفسه الذى هو أصلها ، بل هى أشبه بشرارة عارضة تقذفها الآلة البخارية . (المترجم)

مختلفة . زد على ذلك أن العامل النفسى مستقل عن الجسم بحيث يمكن وجوده دون الجسم ، بل يمكن أن يتصل اتصالاً وقتيا بجسم شخص حى — كما هو الحال فى « الوسيط » — فإنه يظهر فى « الوسيط » جميع صفات الشخص الميت الذى حل هــذا العاملُ النفسى بدنه يوماً ما . وهذه النظرية لا تدع مجالا للقول بإمكان بقاء العقل البشرى كاملاً بعد مفارقته للبدن .

أما آراء « بروض » فى منزلة العقل من الطبيعة ومستقبله فيها فلم تحدد أو تتكيف بعد ، ولكنها لا يظهر فيها روح التفاؤل . فهو يرى أن دوام تطور العقل ورقيه لا هو بالأمر المستحيل ولا بالضرورى ؛ أما إمكان تطوره وتقدمه فيتوقف على علمنا بالعقل والحياة علماً دقيقاً ، وهيمنتنا عليهما من قبل أن يهدم كيانَ حياتنا الاجتماعية عاملان : أولهما جهلنا بحقائق النفس والحياة ، وثانيهما تزايد علمنا بالمسائل الطبيعية والكيميائية . ويستحيل التنبؤ الآن بأيهما الذى كتب

له الفوز والغلبة فى ميدان النضال : الحياة وعلم النفس أم الفناء وعلم الطبيعة ؟ غير أن الفناء وعلم الطبيعة قد قطعا شوطاً بعيداً فى الميدان وتقدما بذلك الشوط على الحياة وعلم النفس .

(٣٦) الإرل رصل[1] Earl Russell وُلد سنة ١٨٧٢

يطلق « رَصِلْ » على فلسفته أسماء كثيرة : فيصفها أحياناً « بالمذهب الذرى المنطق » ، وأحياناً يسميها « مذهب الوحدة المتعادلة » ، ومذهب الكثرة ، ومذهب الواقع . وسترى أنها تحتوى هذه العناصر كلها .

ويحاول « رصل » — جريا على عادة الفلاسفة

(١) الارل برتراند رصل من أسرة من أعرق الأسرات الانجليزية نسبا وزعيم الفلاسفة الانجليز فى العصر الحاضر : غريب الأطوار كثير التطرف فى آرائه الاجتماعية ، ولهذا السبب أقصى عن جامعة كمبردج التى كان أستاذاً بها . ولا تقف شهرته العالمية عند الفلسفة وحدها ، بل هو عالم طبيعى ورياضى كبير ، وكاتب اجتماعى وفيلسوف من فلاسفة التربية . وله فى كل هذه الميادين مؤلفات كثيرة ولكن أهمها الرياضية والمنطقية والفلسفية .
(المترجم)

التجريبيين من الانجليز — أن يحلل العالم المحسوس إلى عناصره الأولية، ويطلق على هذه العناصر اسم «الذرات». ولكنه يتجنب الخطأ الذى وقع فيه جون لوك وأتباعه باعتقادهم أن الكل المركب ليس سوى مجموع الأجزاء التى يتركب منها والآثار العِلّية التى يحدثها كل جزء من هذه الأجزاء على حدة. ولذلك يرى « رصل » أن « المركب » قد يفقد خواصه العِلّيّة إذا حُلِّل إلى العناصر التى يتركب منها. ولكنه يقول على الرغم من هذا إن « المركب » يتألف بالفعل من أجزاء، ولكنها أجزاء مرتبة على نظام خاص. ومن أجل ذلك يطلق على فلسفته اسم « المذهب الذرى المنطقى »[1].

وليست الفلسفة فى نظر « رصل » دراسة يراد بها الاستعاضة عن العلوم، بل هى دراسة متممة للعلوم

---

(١) فهى « ذرية » لأنها تثبت وجود العناصر الأولية التى يتركب منها العالم المحسوس، ومنطقية لأنها تقرر أن هذه العناصر يتركب منها « الكل » الذى هو الكون على نظام منطقى خاص، لأن العلاقات التى ترتبط بها أجزاء الكون علاقات منطقية. (المترجم)

بما تفترض من الفروض النظرية عن طبيعة العالم بأسره . ولما كانت العلوم و « الذوق الفطرى » كلاهما يفترض وجود كثرة من الأعيان الخارجية والحوادث الطبيعية ، مستقلةٍ فى وجودها عن أى عقل مدرِكٍ لها ؛ ولما لم يقم دليل مقنع على إبطال دعواهما ، قال « رصل » إن فى العالم الخارجى حقائق كثيرة مستقلة عن العقل . وهو بهذا القول ينتصر لمذهبين فلسفيين : مذهب الواقع ، ومذهب الكثرة . ولكن ما هى طبيعة العناصر الحقيقية التى يتركب منها العالم ؟ أما هو فينكر المذهب المثالى القائل بأنها عناصر نفسية ، وإن كان يعتقد فى الوقت نفسه أنه فرض محتمل الصدق . ولكنه أشد إنكاراً للمذهب المادى ، لاسيما أنه تبين من الأبحاث العلمية الحديثة أن المادة ترجع فى نهاية تحليلها إلى مجرد إشعاع أو طاقة موجِيَة . أما هو فيفضل أن يعتبر الأصل الذى يتركب منه العالم شيئاً لا هو بالمادى ولا هو بالعقلى . ويصفه بأنه أصل « محايد » أو « متعادل » بالنسبة إلى

المادة والعقل ؛ وهذا الأصل الذى يتركب منه العالم جميعه هو فى نظره من نوع واحد ، ويعنى به « الحوادث » .

ولا يتعارض مذهب الوحدة ـ كما يفهمه « رصل » ـ مع مذهب الكثرة ، فإن الوحدة عنده هى وحدة فى الكيف ، فى حين أن الكثرة التى يقول بها إنما هى كثرة فى الجوهر . بعبارة أخرى يعتقد « رصل » أن العالم كله مركب من نوع واحد من الهيولى ، ولكنه يعتقد إلى جانب هذا أن فى العالم عدداً عظيما من الحوادث كل حادثة بسيطة منها وحدةٌ مستقلة (عقلاً) استقلالاً ذاتيا . وهاك نص عبارته : « يتكون العالم من جملة من الموجودات لا ندرى إذا كانت متناهية أو غير متناهية فى العدد ، مرتبطة بعضها ببعض بعلاقات مختلفة ، وربما كان لها أيضاً كيفيات مختلفة : وهذه الموجودات هى التى نطلق عليها اسم « الحوادث » .

أما فيما يتصل بمسائل الحياة العملية وقيمها ، فإن « رصل » ينظر بعين الازدراء إلى طريقة الوعظ المستند

إلى النصوص[1] : تلك الطريقة التى ورثها الفلاسفة عن رجال الدين ؛ ويرى « أن الفلسفة لا تستطيع بنفسها أن تعيّن الغايات من الحياة ، وإن كانت تستطيع أن تحررنا من قيود التحيز والتحزب ، ومن تشويه الحقائق الذى يورثه قصر النظر » .

(٣٧) ماكتجرت[2] J. E. Mc Taggert ١٨٦٦ — ١٩٢٥

كان « ماكْتجَرْت » فى رأيه فى ماهية المعرفة من أنصار المذهب الواقعى ، وفى رأيه فى ماهية الوجود من أنصار الفلسفة المثالية . أما المعرفة فهى فى نظره الاعتقاد الصحيح . ويكون الاعتقاد صحيحاً إذا طابق

(١) يعنى بها الطريقة التى كان يلجأ إليها رجال الدين بأن يتخذوا نصا من نصوص الكتاب المقدس ويجعلوه أساسا يتناولونه بالشرح والتعليق ويستنبطون منه مبادئ الدين وتعاليمه من غير أن يزيدوا عليه أو ينقصوا منه . وقد ورث بعض الفلاسفة هذه الطريقة عن رجال الدين فاستخدموها فى شرح مسائل الأخلاق . (المترجم)

(٢) عالم بريطانى كان أستاذاً للفلسفة بجامعة كمبردج . عنى بدراسة هيجل خاصة وألف وحاضر فيها كثيراً ولم تخل فلسفته من التأثر بالفلسفة الهيجلية وبالفلسفة المثالية بوجه عام . مات قبل أن يتكامل نضوجه الفلسفى . (المترجم)

الواقع : أى إذا طابق شيئاً ما يكون ذلك الشىء أمراً وجوديا . وليس المراد بنسبة المطابقة نسبةَ التماثل ، ولكننا لا نستطيع أن نحدها بأكثر من ذلك .

والوجود والحقيقة فى مذهب « ما كتجرت » صفتان لا تقبلان التعريف : وكل ماله وجود فهو حقيق بالضرورة ، ولكن ليس من الضرورى أن كل ما هو حقيق يكون أمراً وجوديا ؛ فإن كيفيات الأشياء ونسبها من حيث هى كيفيات ونسب ، حقائق فى ذاتها من غير أن يكون لها وجود . أما الكيفيات والنسب التى للأشياء الموجودة بالفعل فيمكن القول بأنها موجودة . وينكر « ما كتجرت » وجود الزمان والمادة وما يقع عليه الحس ، لأنه يعتقد أن العالم روحى مركب من وحدات روحية مرتبة فى نظام أولى بسيط أو فى أكثر من نظام من هذا النوع . وجوهر هذه الروحانيات — أو هذه النفوس — ينحصر فى أنها تعقل ذاتها أو غيرها ، وهو تعقل يصحبه شعور وجدانى إرادى . وينكر

أيضاً أن العالم مخلوق ، لأن كل مخلوق واقع فى الزمان ولا شيء من العالم واقع فى الزمان . ثم يزيد على ذلك بقوله إن مظاهر التدبير ، أو المظاهر التى تدل على وجود الغاية فى الكون ، لا تدل على أن العلة الممكنة فى هـذا التدبير هى عقل شاعر لا غيره ، لأنه يرى أن جانباً عظيماً من النظام فى الكون ومن الاتجاه نحو الخير تابع لطبيعة الوجود ذاتها .

(٣٨) سنتيانا[1] G. Santayana وُلد سنة ١٨٦٣

انحدر من أصل إسبانى ، ولكنه اليوم شاعر أمريكا الفيلسوف . ويمكن وصف فلسفته بأنها « واقعية نقدية » وإن لم يكن ذلك وصفاً دقيقاً لها من جميع وجوهها .

---

(١) جورج سنتيانا ولد فى مدريد سنة ١٨٦٣ ثم ذهب إلى أمريكا وعنده من العمر تسع سنين . تعلم فى جامعة هارفارد وبعد حصوله على درجته العلمية عين مدرسا فيها : ولكنه مل الحياة فى أمريكا وتاقت نفسه إلى العيش فى جو هادئ والبعد عن تلك الحركة الدائمة الصاخبة ، فذهب إلى كمبردج وظل بها نحوا من سنة ثم طاف كثيراً من بلاد انكلترة =

ويسلم « سَنْتَيَانَا » بوجود حقائق وراء الموجودات التى ندركها ، ويرى أنه لا سبيل إلى إدراك العقل لهذه الحقائق إدراكاً مباشراً ؛ والذى يدفعنا إلى التسليم بوجودها هو « اعتقاد غرزى » فينا ، لأنها أمور ليست فى متناول إدراكنا . أما الذى ينكشف لنا فى الإدراك فيتألف من صور ذهنية وأفكار ومظاهر مختلفة لسطوح أجسام ، وصفات عامة لها . وهذه كلها أمور ننسبها إلى هـذه الحقائق المجردة التى لا تقع فى محيط إدراكنا . ويطلق « سنتيانا » على الصور الذهنيـة والأفكار وغير ذلك مما ذكرناه اسم « الماهيات » (essences) أو الجواهر . وعلى هـذا فكل ما يصوره الحس من الصور المعهودة لنـا ، وكل النظريات العلمية والمعتقدات الدينية إنما هو من هذا العالم — عالم الجواهر . ويمكن اعتبار هذه الأشياء كلها — أى النظريات العلمية والمعتقدات الدينية الخ الخ — أساليب مختلفة ، وإن

= وفرنسا . وهو أكبر شاعر فيلسوف تفخر به أمريكا اليوم : وفلسفته هى فلسفة الشعر والجمال والدين . (المترجم)

كانت غير متناقضة ، للتعبير عن حقيقة واحـدة فوق طور الإدراك .

ويعتقد سنتيانا أن القول « بالمادية » فرض يستمد صحته من العرف ، وأن الدين قصة خرافية ابتدعها الضمير ، « وأن الـكل قصة حالم . . . . فالإحساسات أحلام تمر سراعاً ، والإدراكات الحسية أحلام يستطيع العقل أن يُبقيها ويزيد فيها طوع إرادته ؛ والعلوم أحلام جردها العلماء عن مادتها ، وضبطوها وقاسوها وجعلوها تتناسب تناسباً دقيقاً مع ظروفها . ويلزم من هـذا أن المعرفة دائماً جزء من الخيال من حيث اصطلاحاتها ومصدرها ، ولـكنها صارت بفضل نشأتها وبفضل الغرض المقصود منهـا تذكِرَة أو دليلاً يرشد الإنسان إلى ما فى الطبيعة من مصادر إسعاد له .

ثم إن « سنتيانا » يرى أن الحيـاة العقلية بأسرها وليدة الحياة الحيوانية ، وأنها قد خضعت دائماً لتأثيرها فى أحضان الطبيعة ؛ وأن الأفكار الإنسانية ليست

سوى رموز وإشارات لها مغزى وقيمة ، أو هى كما يقول « نغمات داخلية تنطق بها عواطف الإنسان كما تنطق بها فنونه » . وتصبح هـــذه الأفكار معقولة لسببين : الأول لما فيها من الانسجام الذاتى ؛ والثانى لأنها تطابق الحقائق الخارجية المتحققة بالفعل أو المحتملة الوقوع .

والعقل البشرى فى نظر « سنتيانا » عقل شِعْرِىّ فى أصل جبلته . والحكمة هى فى أن يواجه الإنسان الأمور بثغر باسم غير حاسب لأى حادثة حساباً . وليس للعقل عنده أثر عملى لأنه مجرد ظاهرة عارضة : « فوظيفته أشبه بوظيفة الطقوس الدينية لأنه ينظر بعين ملؤها الرهبة إلى ما ينتاب البدن من الأحداث الجليلة وما يعتريه من الحظوظ » . والخير الحقيق الذى فى مقدور الإنسان الحصول عليه ، هو فى نظر « سنتيانا » اللذة التى يستمدها الإنسان من إعمال عقله ، والسرور الذى يُدخله إلى نفسه ما تنتجه قريحته من ضروب الفنون .

(٣٩) الجنرال اسمطس General J. C. Smuts[1] وُلد سنة ١٨٧٠

وضع « اسمَطْس » خلاصة لمذهب فلسفى سماه فلسفة « الكل » ؛ وهو يعنى بهذا أن فى طبيعة الأشياء نزعة متجهة على الدوام نحو تكوين هيئات منتظمة يسمى كل واحدة منها « كلاً » . و « الكل » فى نظره ليس مجرد جملة من العناصر أو الأجزاء مجتمعة فى شىء واحد ، وإنما هو كائن له هيئته التركيبية الخاصة (أو له صورة خاصة كما يقول أرسطاليس) . ومن أجل هذه « الصورة » ، أو هذه الهيئة التركيبية كان « للكل » استعدادات وقوى أعظم من تلك التى لأى مجموعة مؤلفة من أجزاء متشاكلة . ويقول « اسمطس » إن هذا

(١) فيلسوف وسياسى انجليزى : درس القانون فى جامعة كمبردج وتقلد مناصب وزارية كثيرة فى جنوب افريقية : منها وزير الحقانية ووزير الداخلية . اشترك فى حرب البوير وأبلى فيها بلاء حسنا ؛ وكان فى سنة ١٩٣١ مديراً لجامعة سنت أندروز باسكتلنده . ألف فى الفلسفة وفى الشؤون الافريقية السياسية . (المترجم)

الاتجاه نحو تكوين « الكل » أمر مشاهد فى جميع أنحاء الكون ، وهو فى نظره الأساس الذى بنى عليه العلماء نظريتهم فيما يسمونه « بالتطور الإبداعى » أو « التطور الفجائى » ، تلك النظرية التى تتعارض مع نظرية الميكانيكية البحتة فى الطبيعة .

ويرى اسمطس أن فى العلوم الحديثة أدلة كافية تؤيد نظريته الفلسفية فى « الكل » . فالزمان والمكان مثلاً لا يعتبرهما العلماء اليوم كمَّين متصلين متجانسين ، بل يعدونهما كمًّا واحداً (هو المكان الزمانى) منحرفاً ومنحنياً له هيئة تركيبية خاصة[1] . وكذلك الحال فى

(١) أى لا يعتبر العلماء الحديثون الزمان والمكان كمين متصلين منتظمين يتغير كل منهما تغيراً منتظما ويتخذ قيما متواصلة كما كان الحال من قبل ، بل يعتبرون الزمان والمكان كما واحداً ذا أبعاد أربعة يطلقون عليه « الزمان — المكان » أو « الكون الزمانى المكانى » . أما فكرة انحناء « الكون الزمانى المكانى » فمأخوذة من فكرة انحناء السطح ، ولو أن انحناء السطح يمكن تخيله فى الذهن بافتراض رسم السطح فى الفضاء . أما انحناء « الكون الزمانى المكانى » فمن العبث محاولة تخيله على هذا النحو ، إذ أن السطح المنحنى فى هذه الحالة ذو أربعة أبعاد (هى الثلاثة المكانية والبعد الزمانى) فيحتاج فى انحنائه إلى فضاء تزيد أبعاده عن أربعة وهذا ما لا يستطيع العقل أن يتخيله . أما طريقة الرياضيين فى تفكيرهم فى =

المادة ، فإن العلماء الحديثين يفسرون تركيبها تفسيراً أدق وأوفى .

ويبحث علم الكيمياء فى أنواع العناصر المختلفة التى هى نتيجة ترتيب وتوزيع الذرات والجزيئات المادية فى تراكيب مختلفة ، فى حين يبحث علم الطبيعة فى الذرات نفسها من ناحية اختلاف خواصها باختلاف نظام الالكترونات والبروتونات التى تتركب منها على هيئة مجموعات شمسية . فالمادة اليوم التى تُعتَبَر مجموعةً من الشحنات الكهربائية ، غير المادة بالأمس التى كان يعتبرها العلماء جسماً جامداً لاحراك فيه . زد على ذلك أن وجهة النظر الحديثة فى المادة من شأنها أن تقرب مسافة الخلف بين المادة غير الحية والمادة الحية (البروتوبلازم) : فإن الخلية تختلف عن الذرة فى أنها أكثر تعقيداً وأدق فى تركيبها ووظيفتها ،

= هذا الموضوع مبنية على تعميم المعادلات الرياضية لانحناء السطح ذى البعدين — بشكل منطقى بحت — بحيث تنطبق هذه المعادلات على السطح ذى الأربعة الأبعاد الذى هو السكون الزمانى المكانى . (المترجم)

وبما بين أجزائها من التضامن فى الفعل ، ذلك التضامن الذى يحفظ على الخلية كيانها العام ؛ وهذه كلها خصائص لا وجود لها فى الذرة . على أن هـذا القول ليس قاصراً على الخلية الواحـدة ، بل هو أصدق فى تطبيقه على الكائنات الحية التى تتركب من ملايين من الخلايا .

وكما أن « الشيء » فى عرف أصحاب « النظرية النسبية » ليس إلا مجموعة حوادث يتألف منها نظام خاص ، كذلك الكائن الحى ليس إلا شطراً من التاريخ مجتمعةٌ حوادثه فى كائن واحد . ولا نعْنى بالتاريخ هنا الجزء الحاضر منه فحسب ، بل جزءاً كبيراً من الماضى والمستقبل كذلك .

« والكل » الذى يلى الكائن الحى فى درجة الرقى فى نظر « اسمطس » هو العقل . وتمتاز العقول (أو الآلات النفسية كما يسميها) بأن مركز التدبير فيها هو « الشعور » ، وبأن لها قوة على التجديد ذات أثر بعيد فى الحياة . وأرقى أنواع « الكل » التى نعرفها هو

« الشخصية » التى أهم مميزاتها الحرية الكاملة والقدرة على التجديد .

وللعالم فى نظر « اسمطس » صفتان متناقضتان : « الميكانيكية » البحتة ، وحرية التولد . وتوجد « الميكانيكية » حيث تحدِثُ الأجزاء المجتمعة فى شىء من الأشياء آثارَها بحيث يكون الأثر المتجمع مساويا لمجموع الآثار الفردية التى تحدِثُها الأجزاء . إلا أن النزوع نحو « الكل » — الذى أسلفنا القول فيه — وماله من خاصية الخلق ، فى تغلب دائم على الميكانيكية البحتة فى عملية التطور العام . فإذا وصلنا إلى مستوى العقل أو مستوى الشخصية أُلْفِيْنَا التفسير الميكانيكى البحت لا يغنى فتيلاً . ولكنا مع هذا ينبغى ألا نعتقد أن العقل والحياة عاملان جديدان ؛ بل الذى يلزم اعتقاده هو أن الحياة والعقل والشخصية أنواع من « الكلّ » المادى المركب ، يلى كل منها الآخر فى سلسلة التطور من غير أن يحدث اللاحق منها اضطراباً أو فساداً

بالسابق الذى يستند إليه فى تطوره : إذ كل حلقة جديدة فى سلسلة التطور قائمة على أعقاب الحلقات القديمة التى تسبقها غير متنافية مع وجودها . ومن هذا يتبين أن العالم بأسره مدفوع بطبعه إلى الانحراف عن طريق الميكانيكية البحتة ، ومتجه نحو تكوين « الكل » ، وهذا هو المثل الأعلى الذى يسعى العالم بأسره إلى تحقيقه وبتحقيقه تحقق منه غايته .

أما الخير الأعظم ، أو الخير المحض فى فلسفة « اسمطس » فهو أن يحقق الكائن كماله الذاتى تحقيقاً يتجلى فيه الحرية والانسجام التامّان ؛ وهو يرى أن النزعة الفطرية نحو تكوين « الكل » كفيلة بتحقق المثل العليا فى الحياة — وهى السعادة والحق والخير والجمال ، لأنها كلها أمور متأصلة فى طبيعة الأشياء تدعو إليها تلك النزعة السابقة .

الفصل العاشر

الوفاق بين العلم والفلسفة والدين

فى العصر الحاضر

قد تبين مما ذكرناه إجمالا عن فلسفة المحدثين والمعاصرين ما فى هـذه الفلسفة من حياة قوية فتية وما فيها من فكر ناطق بروح الجيل الحاضر. ولكن قد يتهكم ساخر بقوله إن هى إلا ترجيع لصدى أصوات الفلاسفة السابقين، وإن هى إلا بقايا أفكارهم مع قليل من التحوير والتغيير. وقد يحلل ذلك الساخر المذاهب الفلسفية الحديثة إلى عناصرها ليبين أنها فى صميمها مزيج من الأفكار مستمد من فلسفة هرقليط أو بارمنيدس، أو أفلاطون أو أرسطو، أو ديكارت أو اسبنوزا، أو لوق أو ليبنتز، أو كنت أو هيجل أو شلنج

أو شوبنهور . بل ربما زاد على ذلك فوجه إلى الفلسفة برمّتها انتقاداً طالما ردده الناقمون منها ، أعنى أن التفكير الفلسفى راكد لا يتحرك ولا يتقدم .

ولكننا لانرى مبرراً لمثل هذا الموقف الذى يقفه بعض النقاد من الفلسفة الحديثة ، ولا لازدرائهم إياها ، وإن كنا قد نسلم ببعض الاعتبارات التى يستندون إليها فى دعواهم . انظر إلى تاريخ الحضارة الإنسانية نفسه ، فانك لن تجده إلا شطراً قصيراً جداً إذا قسته بتاريخ الأرض التى نعيش عليها ، أو بتاريخ الكون الذى هذه الأرض جزء منه ؛ فلقد بلغ بتاريخ الحضارة الإنسانية قصره إلى حد أن وصفه بعض العلماء بأنه « تاريخ إقليمى أو موضعى » . ثم اعتبِرْ بعد ذلك تاريخ الفلسفة منذ نشأتها ، فلن تجده إلا جزءاً خاصاً من ذلك « التاريخ الإقليمى أو الموضعى » يصف لنا ناحية معينة منه ، ظهر أول ما ظهر منذ خمسة عشر قرناً ، وقضى ما يربو على نصف هذا الزمن تحت عوامل الضغط والاضطهاد .

زد على ذلك أن المسائل الفلسفية ليست من السهولة بحيث يمكن حلها أو تفسيرها تفسيراً يُجْمِعُ عليه عامة الفلاسفة ؛ فهى تختلف فى هذا الصدد عن المسائل العلمية التى يكاد يجمع جمهور العلماء على تفسيرها لأن فى استطاعتهم تحقيق ما وصلوا إليه من نتائجها تحقيقاً عمليًا : وهذا التحقيق غير ميسور للفلاسفة . لا ، بل إننا نرى أنه كلما صلحت طائفة من المسائل للبحث أو التحقيق العملى استقلت عن الفلسفة التى هى أصلها ، وأصبحت علماً منفصلا عنها . وبهذه الطريقة بقيت الفلسفة على الدوام الميدان الذى تُبْحَثُ فيه المسائل النظرية العميقة التى يصعب حلها حلاً مرضياً مقنعاً ؛ ولكنها من ناحية أخرى مسائل يعز على جمهور الأذكياء من الناس أن يغضوا الطرف عنها أو يقفوا أمامها مكتوفى الأيدى .

ولما كان الزمان فى تغير مستمر ، ونحن فى تغير مع الزمان ، كان أقل ما يفعله أهل عصر من العصور ، أن يصوغوا المسائل القديمة وحلول هذه المسائل فى قالب

جديد يتفق مع الروح الفكرية والروح اللغوية لهذا العصر ؛ فإن المبالغة فى طلب الابتكار ، والغلو فى الابتكار نفسه قد يغلب شرهما على خيرهما . أما الذى لا غنى للباحث فى أى علم من العلوم عنه ، فهو معرفة تاريخ ذلك العلم ؛ وربما كانت الحاجة إلى هذا أمسّ فى الفلسفة منها فى أى علم آخر ، فإن الفلسفة لا تفرق بين القديم والحديث فى تاريخها ، بل تاريخ الفلسفة كله حديث .

ومن الأمور التى تسترعى نظر الباحث فى فلسفة المحدثين والمعاصرين بوجه خاص ما نراه من التآزر والتعاضد بين رجال العلم ورجال الفلسفة ، وهذه ظاهرة جديدة لا نكاد نرى لها أثراً فى شطر كبير من القرن التاسع عشر ؛ فقد كان بين العلم والفلسفة شىء من الجفاء ، وكان لذلك الجفاء أثره السىء فى كل من الاثنين على السواء ، لأنه فى ذلك العصر غلبت الروح المادية على العلماء ، وضعف فى الفلاسفة اعتبارهم للواقع . فنحن

نرحب اليوم بهـذه الروح الجديدة ، روح المؤازرة والمؤاخاة بين العلم والفلسفة ، وإن كنا نشعر أن تغير وجهة نظر بعض العلماء قد لا يخلو من ضرر ، فإن الانتقال من المادية المتطرفة إلى الروحية المتطرفة كان سريعاً وفجائيا . وربما كان أعظم سبب فى ذلك الانتقال إدراك العلماء للمادة إدراكاً جديداً كما أسلفنا ، فإن القول بأن المادة الصلبة التى لا يمكن نفوذ الأجسام فيها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجية ، قد حمل بعض الناس على الاعتقاد بأن المادة قد فقـدت ماديتها وظهرت بمظهر روحانى جديد . وهذا يذكرنا بقصة طريفة أخبر بها بعض كبار القساوسة عن فتاة ضلت طريق الفضيلة ، فلما سئلت عن طفلها الذى ولدته فى الزنا أجابت ، وهى تتوسل فى رفع العقوبة عنها ، « ما هو إلا طفل صغير جـدا » ! (فلم يشفع لهذه الفتاة صغر حجم طفلها ، ولم يخرجها عن أنها زانية) كما أن المادة لم يخرجها عن ماديتها صغر حجم ذراتها ولا لطافة تركيبها :

فهى لا تزال مادة لا عقلاً . زد على ذلك أن بعض كبار العلماء الحديثين مثل « ج . ج . طمسون » لا يسلمون بالرأى القائل بعدم جوهرية المادة فى جميع تفاصيله .

وأنك لترى إلى جانب النظريات الحديثة فى طبيعة المادة مبدأ آخر أصبح يسلم به جمهور عظيم من العلماء وهو المعروف بمبدإ « الإمكان الصرف » . وقد كان للاعتقاد بهذا المبدإ أثر كبير فى تغيير وجهة نظر بعض العلماء فى طبيعة الكون وصبغها صبغة دينية ، وأصبح له اتصال وثيق بالآراء الحديثة فى المادة ؛ فقد وجد مثلاً أنه يستحيل معرفة طاقة [1] الذرة وموضعها فى آن واحد ، وفسر هذا بأن الالكترونات أو الذرات ليس لهما طاقة معينة ولا موضع معين ، وأن عدم تقيدهما ذاتى لهما . وقد استنبط العلماء من هذه الحالة الخاصة

(١) ولفظ الطاقة هنا غامض غير محدود ، إذ الطاقة أنواع مختلفة منها ما يمكن معرفته ومعرفة « الوضع » فى آن واحد وذلك مثل طاقة الوضع ومنها ما لا يمكن مثل طاقة الحركة . على أن القول بمعرفة الطاقة لكل ذرة فيه شىء من التساهل فى التعبير ، فإن المعروف ليس هو طاقة كل ذرة ، بل متوسط طاقة الذرة . (المترجم)

التى زعموا أنها تدل على محض الإمكان مبدأ عاماً أطلقوا عليه اسم « مبدأ الإمكان الصرف » ، واستند إليه بعضهم فى إنكار العِلِّية فى العالم الطبيعى ، بعد أن كانت فكرة « العلية » عماد العلماء السابقين وأساس الفلسفة الميكانيكية .

وقد استُغِلَّ « مبدأ الإمكان » فى تفسير « الاختيار » فى الأفعال الإنسانية الإرادية ، وفى تفسير المعجزات وما إليها من خوارق العادات ، فكان له بذلك وقع كبير ليس فى نفوس رجال الدين فحسب ، بل وفى نفوس بعض العلماء الذين بدءوا يُعْنَوْنَ عناية خاصة بالتفكير الدينى وأساليبه . غير أن مغزى هذا المبدإ الجديد وأهميته لا يزال الآن موضع بحث العلماء ، ولذلك يعتبره « أينشتين » وغيره مجرد مخرج يلجأ إليه العلماء اليوم لجهلهم بحقيقة الأمر ، ويتوقعون العودة عاجلاً إلى فكرة جديدة قوية فى العلية فى دائرة البحوث العلمية .

ومن ناحية أخرى يرى العلماء أن الذرات يحصل

فيها أنواع من التغير (كالتغير الحاصل بفعل التجزؤ فى الذرة) فى أوقات معينة، وأن هذا التغير يجرى على نسب ثابتة، لذلك يعتمدون فى تجاربهم وأبحاثهم على القوانين الاحتمالية التى يصلون إليها بحسابهم لهذه النسب الثابتة. ويدل اعتمادهم على هذه القوانين على وجود اطراد فى وقوع الحوادث الطبيعية، وعلى وجود مبدإ الضرورة أكثر من دلالته على وجود الصدفة العمياء، أو مبدإ الإمكان الصرف.

كان من نتيجة هـذه الأبحاث العلمية النظرية التى لم نشر إلا إلى القليل منها، أن اتجه بعض العلماء اتجاهاً جديداً لا يمكن وصفه إلا بأنه نوع من التصوف؛ فهم يصفون العلوم مثلاً بأنها ليست سوى جملة من الرموز، ويتخذون من هذه الرموز أداة يفسرون بها العالم، فيذهبون عما فيه من جمال وجلال ويصورونه بصورة جوفاء لا حياة فيها. وهذه وجهة نظر من طبيعتها أن تؤدى إلى الاعتقاد بأن الوجود الحقيق عقلى مثالى: أى

أن العالم بأسره يُرَد فى نهاية التحليل إلى الفكر أو أنه هو الفكر . أما أن هؤلاء العلماء قد قصدوا كل هـذا بالفعل فهذا أمر لا نستطيع الجزم به ، فإننا نجد بعضهم يصف العـالم بأنه « فكر » فى الوقت الذى نجده هو نفسه يصفه بأنه « نور » : والجمع بين الوصفين يدل دلالة صريحة على مقدار الغموض الناشئ عن عدم الدقة فى تفكير هؤلاء العلماء . والظاهر أنهم لا يدركون تمام الإدراك معنى « الرمزية » التى يتكلمون عنها ؛ فإن الرمز دائماً شيء من نوع ما يدل على شيء آخر من نوع آخر .

نعم يقتضى استعمالُ الرموز وجود الفكر ، فإن الفكر وحده هو الذى يرمز بشيء ليدل به على شيء آخر ، ولكن استعمال الرموز لا تقتضى وجود الفكر وحده ، فإن الشيء المادى لا يصلح أن يكون رمزاً لشيء آخر إذا لم يكن فى الحقيقة ماديا . وكثيراً ما وقع العلماء فى حيرة عظيمة وأحاط بأساليبهم الغموض بسبب إفراطهم

فى استخدام الرموز فى العلوم الطبيعية وفى وصف الطبيعة ، ذلك الوصف الذى ربما قصدوا به فى الأصل الإشارة إلى معانى الأشياء المرموز إليها .

ولعل ما قدمناه من الملاحظات يكفى فى تفسير ذلك الوفاق غير المعهود الذى يُعْلَنُ وجوده اليوم صراحة بين العلم والدين . ولا يشك شاك فى أن هذه الروح الطيبة أجدى على العلماء ورجال الدين وأنفع من روح البغضاء التى استحكمت بين الفريقين ردحاً طويلاً من الزمن ، وإن كنا نرى أن مثل هذه الروح الجديدة قد لا تخلو من شىء من الخطر : فإن تاريخ العلم شاهد بأن العلم قد أتى بأطيب ثمره عندما اتخذ المذهبَ الطبيعىَّ رائده ومثله الأعلى ، وأنه انحط عن هذا المستوى وأصابه العقم والجدب عندما وقع تحت تأثير الثالوجيا والميثولوجيا (علما اللاهوت والخرافات) . فلندع العلم إذن يجرى مجراه ويسير فى طريقه الخاص لا يأبه بابتسامات رجال الدين كما كان قبل اليوم لا يأبه بعبوسهم ، فقد كان

لغاليليو وديكارت وبويل ونيوتن شعور ديني عميق (بل كان بعضهم دينيا إلى درجة أنه كاد يكون اعتقاده خرافيا) ؛ ومع هـذا فقد حرصوا كل الحرص على أن يضعوا حدا فاصلاً بين علمهم وعقائدهم الدينية ، وأن يمضوا فى أبحاثهم العلمية على أسس طبيعية بحتة . فهم لهذا خليقون بأن يحذو حذوهم رجال العلم اليوم الذين ربما كانت عقائدهم الدينية أقل ثباتاً وأكثر غموضاً من عقائد هؤلاء العظماء الذين سبقوهم .

على أننا يجب ألا ننسى أن كلمات المدح التى يثنى بها بعض العلماء على الدين بوجه عام قد يؤولها رجال الدين تأويلاً خاصا يستغلونه فى المدافعة عن أصل من أصول المعتقدات الدينية أو مسألة من المسائل العملية التى قد لا يوافق عليها العلماء أنفسهم ؛ وبهذه الطريقة قد يقف رجال العلم حجر عثرة فى سبيل رقيه والسير به فى الطريق التى سار فيها وتقدم ، (ولو تقدماً بطيئاً ، تحت تأثير عوامل كان من أهمها العلوم) ، منذ زمن « برونو »

« وغاليليو » و « سرفيتوس » .

أما العلم فيرجع السر فى تقدمه العجيب الى أسباب أعظمها التخصص ، أو توزيع المسائل العلمية على العلماء ، وليس مما يتفق مع الروح العلمية ، ولا مع التقاليد التى درج عليها العلماء أن يكونوا من شيوخ الدين ولا من الفلاسفة . نعم إن طائفة من أعضاء « الجمعية الملكية » فى لندرة قد نشروا فى العقود الأولى من القرن التاسع عشر مجموعة من الرسائل فى سلسلة مقالات تعرف بمقالات « بردج ووتر »[١] عن قدرة الله وحكمته وفضله وتجلى هذه الصفات فى العالم . وقد مضى الآن نحو قرن من الزمان ، ولا يزال الناس يعتقدون بوجود الله ويثقون « بالجمعية الملكية » على الرغم من هذه الرسائل . ولحسن الحظ لم تشجع هذه الحادثة الكثيرين من أعضاء

(١) نسبة إلى أرل بردج ووتر الثامن (١٧٥٦ — ١٨٢٩) : كان عالما طبيعيا وأثريا كبيراً وقد ترك فى وصيته ثمانية آلاف جنيه تنفق على كتّاب هذه الرسائل ، وهى مزيج من الفلسفة والعلم والدين نشرت بين سنة ١٨٣٣ وسنة ١٨٤٠

(المترجم)

« الجمعية الملكية » فى العصر الحاضر على أن يكثروا من المغامرة فى الكتابة فى مثل هذه الموضوعات .

وليس من شك فى أن علماء اللاهوت والفلاسفة معاً فى حاجة إلى تعلم الشىء الكثير من العلماء . فليعلمهم العلماء إذن ، وليقدموا لهم ما استطاعوا من خدمات جليلة على شريطة أن يعلموهم علماً لا فلسفة ولا لاهوتاً . وربما كان الفلاسفة المعاصرون أيضاً فى حاجة إلى مثل هـذا التحذير ؛ فانه لما كان عدد كبير من الفلاسـفة فى بدء نشأتهم علماء فى اللاهوت ، كان من الطبيعى أن تحسن العلاقات وتتوثق بين الفلسفة والدين ؛ وهذه ظاهرة نجد أثرها واضحاً جليا فى الجزائر البريطانية بوجه خاص ؛ فان جمهوراً كبيراً من فلاسفتها من أكبر أنصار الدين والمدافعين عن عقيدته . وربما كان السر فى هـذا أن الظروف والمؤسسات العلمية (مثل وقف جفورد) تشجع بالفعل على انتهاج هـذه السبيل من جهة ، وتعلى من قدر من ينتهجها من جهة

أخرى . ولكن خير للفلسفة أن تحرر تماماً من ربقة العبودية لعلم اللاهوت ، وأن توالى البحث فى مسائلها الكونية مستقلة بقدر ما تسمح به الضرورة عن كل مؤثر خارجى .

المصطلحات الفلسفية الواردة فى الكتاب

ومرادفاتها العربية

A

Absolute	المطلق (تستعمل غالباً ويراد بها الله)
Absolute Experience (Royce : Bradley)	الادراك المطلق
Absolute Good	الخير المطلق
Absolute Idealism	المذهب المثالى المطلق
Abstraction	المعنى المجرد
Abstract Universals	الـكليات
Activity	الفعل (أن يفعل)
Affirmation	الاثبات : الايجاب
Agnosticism	اللاأدرية
Altruism	مذهب الايثار
Animal - faith	الاعتقاد الفطرى
Anthropomorphic	مشـــبه
Anthropomorphism	القول بالتشبيه
Apriori	أولى
Apriori judgments	الأوليات (من القضايا)
Assumption	دعوى
Atheist	ملحـــد
Atheism	الالحاد
Attribule	صـــفة
Attributive Monism	القول بوحدة الصفات
Attributive Dualism	القول باثنينية الصفات

Attributive Pluralism	القول بتعدد الصفات
Automatic writing	الكتابة الآلية
Axiology	مبحث القيم

B

Behaviour	السلوك
Being	موجود أو الوجود
Being in Consciousness	الوجود الذهنى
Biotism	مذهب القائلين بالحياة

C

Categories	المقولات
Cause	العلة
Causal	على
Causality	العلية
Causation	»
Causal connections	العلاقات العلية
Cognition	الادراك : العلم
Cognitive State	حالة عقلية إدراكية
Coexistence	التلاقى فى الوجود
Common Sense	(الرأى المشترك) الذوق الفطرى
Common sense belief	حكم الذوق الفطرى
Comprehension	الادراك
Compresence : togetherness	المعية
Conation	النزوع
Concept	المعنى
Conception	الادراك المعنوى
Concrete	اسم الذات
Concrete universal (Bosanquet)	الكلى الذاتى (الكل)

Conscience	الضمير
Consciousness	الشعور : الوعى
Contemplation	التأمل : الروية
Contingent	الممكن
Contigency	الامكان
Continuous	متصل
Continuity	الاتصال
Continuum	المتصل
Correlation	التضايف
Correlatives	المتضايفان
Cosmos	العالم : الكون
Cosmic spirit	الروح الكونية
Creation	الخلق
Creative evolution	التطور الابداعى
Creed	مذهب : عقيدة
Critical idealism	المذهب المثالى النقدى
Critical philosophy	الفلسفة النقدية

D

Deity	الاله
Denial - negation	السلب
Determination	الجبر
Determinism	القول بالجبر
Deterministic laws	قوانين جبرية
Dialectic (Hegel.)	طريقة هيجل المنطقية
Discursive reason	العقل النظرى
Divinity	الألوهية
Doctrine	مذهب

Dogmas	العقائد الدينية
Dualism	القول بالاثنينية أو الثنوية
Duality	الاثنينية : الثنوية
Duration (Bergson)	الدهر

E

Ego	الأنا (الذات)
Element	عنصر : اسطقس
Emergent evolution	التطور الفجائى
Empirical	تجريبي
Empiricism	مذهب التجريبيين (مذهب المشبهة : ابن سينا)
Empirical cognition - experience	الحالة الشعورية الادراكية
Energism	مذهب الطاقة
Emotion	انفعال وجدانى
Entelechy	الصورة : الكمال : الفعل
Epistemology	مبحث العلم : نظرية المعرفة
Epistemological scepticism	الشك فى إمكان العلم
Epiphenomena	الظواهر العرضية
Epiphenomenalism	القول بعرضية العقل
Evolutionism	مذهب التطور
Experience	خبرة (أحياناً إدراك)

F

Fact	حقيقة واقعة
Feeling	وجدان
Fictionism - Philosphy of « as if »	(المذهب الأسطورى : فلسفة كأن)
Finite	جزئى : متناه
Finite minds	العقول الجزئية

Flux — التغير

Flnxionism (opp. Substantiatism) — مذهب التغير (القول بتجـــدد الأعراض)

Form — صورة : مثال

Formal — صورى : شكلى

G

Gnostic — العارف (غنوسطى)

Gnosticism — الأدرية

Godhead — الألوهية

H

Harmony — الانسجام : التناسب

Highest good — الخير الأعظم

Holism (General Smuts) — فلسفة « الكل »

Hypostatise — يجسم

Hylozoism — القول بحيوية المادة

I

Idea — فكرة

Ideal — مثال

Idealism — المذهب المثالى

Identity — الهوية : الهوهو : الذاتية

Immanent (opp. trarscenden — داخل فى : باطن

Immediate experience — الخبرة المباشرة

Inmediate feeling — الوجدان المباشر

Immediate perception — الادراك الحسى المباشر

Immortality — البقاء : الخلود

Implication — التضمن

Individuality — الفردية

Instrumentalism	مذهب الذرائع
Intellect	العقـــل
Intensional (Scholastic) - referential (modern)	دلالة اللفظ على الأفراد
Intrinsic value	القيمة الذاتية
Introspection	التأمل الباطنى
Intuition	الذوق : البديهة
Intuitionism	المذهب الذوق

J

Judgment	الحكم

K

Knowable	المعلوم
Knowledge	العـــلم
Knowledge by acqaintance	المعرفة بالشيء

L

Libertanianism	القول بالاختيار

M

Manifestation	مظهر : مجلى
Materialism	المذهب المادى
Matter	المادة : الهيولى
Mechanism	المذهب الآلى
Mechanical causation	العلية الآلية
Mechanical theory	النظرية الآلية
Mediumship	وسيط
Metaphysics	(الميتافيزيقا) علم ما بعد الطبيعة
Method of agreement	قانون الاتفاق (فى المنطق)
Method of concomitant variation	قانون التغير النسبي (منطق)

Method of difference	قانون الاختلاف (منطق)
Monads	الذرات الروحية
Monadism	مذهب الذرات الروحية
Moral obligation	التبعة الخلقية
Moral principle	المبدأ الخلقي
Moral value	القيمة الخلقية
Multiform pluralism	القول بتعدد الكثرة
Mysticism	التصوف
Mystical experiences	أحوال الصوفية
Mystical realism	المذهب التصوفي الواقعي
Myth	أسطورة

N

Natural selection	تنازع البقاء
Naturalism	المذهب الطبيعي
Neutral monism (Russell)	مذهب الوحدة المتعادلة
Neutral stuff	المادة المتعادلة
Nea - Kantianism	المذهب الكنتي الجديد
Neo - transcendentalism	المذهب التجريدي الجديد
Noematic	معقولي } Husserl
Noetic	عقلي
Noological method	(Eucken) طريقة البحث العقلي الصرف
Norms	قوانين أو مقاييس
Normative	معياري

O

Object	عين أو موضوع
Object as such (Gegenstand - theorie)	الموضوع من حيث هو

Objective	عيني أو موضوعي
Objective immortality	البقاء أو الخلود العيني
Objective Qualities	الكيفيات العينية
Ontology	مبحث الوجود
Ontological idealism	مذهب الوجود المثالي
Ontological fluxionism	مذهب الوجود المتغير
Ontological substantialism	مذهب الوجود الجوهري

P

Panlgoism	القول بالعقل العام
Pantheism	مذهب وحدة الوجود
Particular	جزئي
Passive	منفعـــل
Perception	الادراك الحسي
Personality	الشخصية
Phenomena	الظواهر
Phenomenalism مذهب القائلين بالظواهر	Hegel & Husserl
Phenomenology مبحث الظواهر	Hegel & Husserl
Philosophic scepticism	الشك الفلسفي
Pluralism	مذهب الكثرة
Plurality	التعـــدد
Plurality in unity	وحدة الكثرة
Point instants	الآنات
Positivism	المذهب الوضعي
Postulate	فرض
Potentiality	القوة
Practical reason	العقل العملي

Pragmatism	المذهب العملى
Prehensions	روابط
Presupposition	افتراضات
Primary qualities	الكيفيات الأولى
Principle of cuasation	قانون العلية
Principle of contradiction	قانون التناقض
Rrinciple of determinism	قانون الجبر
Principle of indeterminism	مبدأ الامكان الصرف
Psychical factors (Broad)	العوامل النفسية
Psychical phenomena	الظواهر النفسية
Psychoid (Driesch)	العقل غير المكتسب
Purposive activity	الأفعال الغائية
Pure motion - space - time (Alexander)	الحركة البحتة

Q

Qualitiy	الكيف
Quantity	الكم

R

Rational soul	النفس الناطقة
Rationalism	المذهب العقلى
Reality	الحقيقة
Realism	المذهب الواقعى
Recapitulation theory	نظرية الاعادة
Reflection	النظر
Relation	النسبة : الاضافة
Relativity theory	النظرية النسبية

S

Scepticism	مذهب الشك

Secondary Qualities	الكيفيات الثانية
Self contradiction	التناقض الذاتي
Self - consciousness	الشعور بالذات
Self - determination	الجبر الذاتي
Sense	حاسة
Sensum (plu. sensa : Broad)	المحس
Sense data	مادة الحس
Sense perception	الادراك الحسي
Sensation	الاحساس
Sensible world	العالم المحسوس
Simutaniety	التلاق في الزمان الواحد
Soul	النفس
Speculation	البحث النظري
Speculative reason	العقل النظري
Spirit	الروح
Spiritual categories	المقولات الروحية
Spiritual monism	القول بوحدة الروح
Spiritnal pluralism	القول بتعدد الروح
Spiritual vision	الشهود
Spontanious generation	التولد التلقائي
Stuff - Matter	الهيولي

T

Teleology	الغائية
Tertiary qualities	الكيفيات الثالثة
Thatness	الانيئة
Theism	مذهب المؤلهة
Theory of knowledge	نظرية المعرفة

Theory of psycho-pysical parallelism - نظرية الموازاة بين الجسم والعقل

Thing - in - itself الشيء بالذات

Transcendental تجريدى

Transcendental Being-Absolute Spirit - الوجود المطلق : الروح المطلق

Transcendental Criticism الفلسفة النقدية التجريدية

Transcendentalism مذهب التجريد

Tychism مذهب القائلين بالصدفة

U

Uncosciouness اللاشعور

Uniformity الاطراد فى وقوع الحوادث

Uniform pluralism القول بوحدة الكثرة

Universal الكلى

Universal consciousness العقل الكلى

Ultimate Reality الحقيقة الأولى : المبدأ الأول

Ultimat values المثل الأعلى : القيمة الذاتية

V

Value - experience - experience of value - إدراك القيم

Vitalism المذهب الحيوى

Voluntarism مذهب الارادة

W

Whatness الماهية

فهرست الكتاب